



TERRY EAGLETON

**A MORTE DE
DEUS
NA CULTURA**





TERRY EAGLETON

**A MORTE DE
DEUS
NA CULTURA**

Tradução de
CLÓVIS MARQUES

1ª edição



EDITOR A RECORD
RIO DE JANEIRO • SÃO PAULO

2016

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

E11m

Eagleton, Terry

A morte de deus na cultura [recurso eletrônico] / Terry Eagleton ; tradução Clóvis

Marques. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Record, 2016.

recurso digital

Tradução de: Culture and the death of god

Formato: epub

Requisitos do sistema: adobe digital editions

Modo de acesso: world wide web

Inclui índice

ISBN 978-85-01-10778-7 (recurso eletrônico)

1. Deus - Prova de existência. 2. Filosofia e religião. 3. Ateísmo. 4. Livros eletrônicos. I.

Marques, Clóvis. II. Título.

16-34499

CDD: 212.1

CDU: 2-141

Copyright © Terry Eagleton, 2014

Título original em inglês: Culture and the Death of God

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil adquiridos pela

EDITORA RECORD LTDA.

Rua Argentina, 171 – 20921-380 – Rio de Janeiro, RJ – Tel.: (21) 2585-2000, que se reserva a propriedade literária desta tradução.

Produzido no Brasil

ISBN 978-85-01-10778-7

Seja um leitor preferencial Record.
Cadastre-se e receba informações sobre nossos
lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002.



Para Denys Turner

Sumário

Prefácio

1. Os limites do Iluminismo
2. Idealistas
3. Românticos
4. A crise da cultura
5. A morte de Deus
6. O modernismo e depois

Notas

Índice

Prefácio

O leitor que considera a religião tediosa, irrelevante ou ofensiva não precisa se intimidar com meu título. Este livro fala menos de Deus que da crise gerada por seu aparente desaparecimento. Com isso em mente, parto do Iluminismo para no fim chegar à ascensão do Islã radical e à chamada guerra ao terror. Começo mostrando de que maneira Deus sobreviveu ao racionalismo do século XVIII e concluo com seu dramático ressurgimento em nossa época supostamente sem fé. Entre outras coisas, esta narrativa tem a ver com o fato de que o ateísmo de modo algum é tão fácil quanto parece.

A religião sempre foi uma das maneiras mais eficazes de justificar a soberania política. Certamente seria absurdo reduzi-la a essa função. Se serviu de covarde desculpa na disputa pelo poder, também funcionou, de tempos em tempos, como espinho no seu sapato. Mas Deus desempenhou um papel tão vital na sustentação da autoridade política que o declínio de sua influência numa época secular não podia ser encarado com serenidade nem mesmo por aqueles que nem de longe acreditavam nele. Da Razão Iluminista à arte modernista, todo um espectro de fenômenos imbuíu-se da missão de providenciar formas substitutivas de transcendência, preenchendo o vazio deixado pela ausência de Deus. Um dos esteios da

minha tese é que o mais eficiente desses substitutos tem sido a cultura, no sentido amplo da palavra.

Todos esses sucedâneos tinham outras finalidades também. Não eram apenas formas deslocadas de divindade. A religião não sobreviveu apenas assumindo certos disfarces astuciosos, como tampouco foi descartada pelo secularismo. Mas, embora a arte, a Razão, a cultura e todos os demais sucedâneos prosperassem com vida própria, também eram, de tempos em tempos, convocados a dar sustentação a esse fardo ideológico, do qual invariavelmente não davam conta. O fato de nenhum desses vice-reis de Deus ter-se mostrado muito plausível é parte da minha história. Revelou-se incrivelmente difícil descartar por completo o Todo-Poderoso. Na verdade, este talvez seja o aspecto mais extraordinário da narrativa que o livro vem a trazer. Repetidas vezes, pelo menos até o advento do pós-modernismo, aquilo que aparenta ser um autêntico ateísmo não o é nem de longe.

Outra característica recorrente da minha tese é a capacidade de a religião unir teoria e prática, elite e populacho, espírito e sentidos, capacidade que a cultura nunca soube realmente emular. É um dos vários motivos de a religião se ter revelado de longe a mais tenaz e universal forma de cultura popular, embora ninguém fosse capaz de suspeitá-lo folheando prospectos de estudos culturais universitários. A palavra “religião” aparece nessa literatura mais ou menos com a mesma frequência que a frase “Precisamos proteger os valores da elite civilizada das patas imundas do populacho”. Praticamente todo teórico da cultura hoje em dia ignora completamente algumas das mais vitais crenças e atividades de bilhões de homens e mulheres comuns, simplesmente por não serem do seu gosto pessoal. Em sua maioria, são também ardentes adversários do preconceito.

Este livro surgiu no contexto das Firth Lectures da Universidade de Nottingham, em 2012. Gostaria de agradecer ao professor Thomas O'Loughlin, que organizou o evento, por se ter mostrado um anfitrião tão cordial e eficiente. Sou grato também a John e Alison Milbank por sua amizade e hospitalidade durante minha permanência em Nottingham. Peter Dews e Paul Hamilton leram o original com a habitual percepção e acuidade, contribuindo com proveitosas sugestões.

TE

1

Os limites do Iluminismo

As sociedades não se tornam seculares quando descartam totalmente a religião, mas quando já não são particularmente mobilizadas por ela.¹ Num levantamento realizado na Grã-Bretanha em 2011, 61% dos entrevistados afirmaram ter uma religião, mas apenas 29% se consideravam religiosos. Queriam dizer provavelmente que pertenciam a um grupo religioso, mas não se sentiam particularmente aplicados. Como disse um sábio, é quando a religião começa a interferir na vida cotidiana que está na hora de abrir mão dela. Nesse sentido, ela tem uma certa afinidade com o álcool. Outro indício de secularização é quando a fé religiosa deixa de estar vitalmente em jogo na esfera política, e não apenas quando o comparecimento às igrejas despenca ou os católicos misteriosamente deixam de ter filhos. Isso não quer dizer, necessariamente, que a religião seja formalmente privatizada, desvinculada do Estado político; mas, mesmo quando não o é, ela de fato é alheada da propriedade pública e se reduz a uma espécie de passatempo pessoal, como criar hamsters ou colecionar porcelanas, com ressonância cada vez menor na esfera pública. Num momento de veia elegíaca, Max Weber observa que na era moderna “os supremos e mais sublimes valores recuaram da vida pública para o Reino transcendental da

vida mística ou para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais”.² Como se o reino de Deus desse lugar ao Grupo de Bloomsbury.

Assim, a religião segue a trajetória da arte e da sexualidade, dois outros principais elementos do que poderíamos chamar esfera simbólica. Também tendem a passar da propriedade pública para mãos privadas à medida que avança a Idade Moderna. A arte que outrora louvava Deus, lisonjeava um senhor, entretinha um monarca ou celebrava as proezas militares da tribo passa a ser basicamente uma questão de autoexpressão individual. Mesmo não estando confinada a um sótão, não costuma manifestar-se na agitação da corte, da igreja, do palácio ou da praça pública. Ao mesmo tempo, o protestantismo encontra Deus nos mais recônditos recessos da vida individual. Quando parece improvável que os artistas sejam enforcados como os bispos é que podemos estar certos do advento da modernidade. Eles não são tão importantes assim. Na Inglaterra, depois de 1688, o entendimento entre Igreja e Estado era tal que as disputas religiosas podiam quase sempre ocorrer sem medo de recriminação política ou perda da liberdade pessoal. Ideias que seriam consideradas subversivas em Paris podiam ser livremente ventiladas em Londres. O fervor religioso não representava um desafio às fundações do Estado. A palavra de ordem era *pas de zèle*. E os céticos religiosos tampouco se inclinavam a agir de maneira traiçoeira. Onde o caráter evidentemente não militante do Iluminismo inglês tal como se apresentava e que em grande medida permaneceu confortavelmente abrigado nos limites do establishment social e político.

Em termos filosóficos, seu background era antes empiricista que racionalista, mais para Locke que para Spinoza. O movimento radical e semiclandestino do Iluminismo é que se inspiraria neste último, enquanto a corrente cultural central da chamada Revolução Gloriosa se baseava naquele. Para um whig aristocrático como o conde de Shaftesbury, a

deidade era basicamente um cavalheiro inglês. Ele certamente nada tinha do desagradável velho fanático adorado por tantos plebeus seiscentistas irados espumando de raiva, que um observador chamou de “psicopatia do entusiasmo”.³ “Eles só chamam de infiéis os falidos”, diria Voltaire a respeito dos ingleses.⁴ A mesma reserva diante do fervor religioso existe na Inglaterra hoje. Ninguém espera que o capelão da rainha vá perguntar se alguém foi lavado no sangue do Cordeiro.

A privatização da esfera simbólica é uma questão rigorosamente relativa, ainda mais se pensarmos na visão vitoriana da ciência e da religião, da indústria cultural, da regulação estatal, da sexualidade e quejandos. Hoje, uma das mais patentes refutações da alegação de que a religião desapareceu da vida pública chama-se Estados Unidos. A modernidade tardia (ou pós-modernidade, se preferirem) desenvolve algumas dessas práticas simbólicas em relação à propriedade pública. Entre tais práticas está a religião, que sob a forma dos diferentes revivalismos e fundamentalismos torna-se novamente uma força política a ser levada em conta. A estética também é resgatada das margens sociais, ampliando sua influência na vida cotidiana. A sexualidade igualmente volta a se tornar política na forma do movimento feminista e na ascensão das minorias sexuais militantes, por exemplo. A alta modernidade, ao contrário, é marcada pelo divórcio entre o simbólico e o político-econômico, o que libera as atividades simbólicas para novas possibilidades, ao mesmo tempo relegando-as à posição secundária. Assim, temos perda e ganho ao mesmo tempo. Se a polícia dos costumes não arromba mais a porta do seu quarto é, em parte, porque a sexualidade numa cultura individualista é apenas da sua conta — e de mais ninguém.

Na França, na Alemanha, na Holanda e no resto da Europa continental, o Iluminismo do século XVIII certamente foi agitado por questões de fé religiosa.⁵ Foi, então, uma continuação, por meios mais pacíficos, dos

ferozes conflitos sectários que dilaceraram e ensanguentaram o continente nos séculos anteriores. Agora, contudo, ele era uma questão de fé versus Razão, e não mais de católicos contra protestantes, uma questão mais de polêmica que de batalhas campais. Já é um clichê da história intelectual que, embora o Iluminismo se preocupasse muito com a ciência, a Natureza, a Razão, o progresso e a reconstrução social, o que mais perto trazia do coração era o tema que lhe suscitava mais hostilidade e indignação moral, a saber, a religião. Jonathan Israel afirma que “a principal preocupação [do Iluminismo] no primeiro século e meio, o tema com o qual mais se mostrava preocupado na literatura impressa, era sua incansável guerra contra a autoridade eclesiástica, as visões de mundo teológicas e a religião vista como instrumento de organização e opressão social e política”.⁶ Frank Manuel observa que, “fosse na crença ou na descrença, os homens do Iluminismo se mostravam profundamente preocupados com a religião como exploração da natureza humana”.⁷ J. G. Cottingham sustenta que “a coerência e a confiança do Iluminismo repousavam em bases religiosas”.⁸ Toda a história foi a história da luta secular contra uma casta sacerdotal sedenta por poder. Hegel observa, na *Fenomenologia do espírito*, que a constante preocupação do Iluminismo é a luta contra a religião — embora também insista em que, como fé religiosa, se viu de qualquer maneira reduzida a uma condição meramente propositiva, como corpo de conhecimento teórico ou ciência da deidade, e se tornou tão empobrecida quanto o racionalismo que a assedia. Voltaremos ao tema ainda neste capítulo.

Em sua magistral descrição do Iluminismo radical, Jonathan Israel observa que “o debate teológico está no cerne do primeiro Iluminismo”. Segundo ele, não foi “a ciência [...] nem as descobertas geográficas, nem mesmo a filosofia como tal, e sim a formidável dificuldade de reconciliar o

velho e o novo, em termos teológicos, e, finalmente, pela década de 1740, o aparente colapso de todas as tentativas de forjar uma nova síntese geral de teologia, filosofia, política e ciência que desestabilizou os valores e crenças religiosos, provocando a crise absolutamente inédita da fé que impulsionou a secularização do Ocidente moderno”.⁹ Essa crise espiritual, assinala Israel, tem suas origens numa história perfeitamente material — a expansão do comercialismo e do imperialismo europeus no fim do século XVII e no início do século XVIII, o rápido crescimento dos grandes monopólios internacionais, os efeitos desestabilizadores da diáspora, uma nova fluidez e diversidade social, o impacto das novas tecnologias, a parcial dissolução das hierarquias sociais tradicionais e dos respectivos sistemas simbólicos, e assim por diante.

O Iluminismo pode ter-se inquietado com a questão da fé, mas não era particularmente antirreligioso. “Cabe duvidar”, escreve Ernst Cassirer, que “[...] possamos considerar o Iluminismo basicamente uma era irreligiosa e inimiga da religião. [...] O objetivo fundamental (especialmente no Iluminismo alemão) não é a dissolução da religião, mas sua justificação e fundamentação ‘transcendental’”.¹⁰ Devemos ter em mente que a palavra “ateísmo” só entrou para as modernas línguas europeias no século XVI e que, por um período considerável a partir de então, duvidava-se que semelhante posição fosse de fato sustentável. Na irônica observação de Malcolm Bull, “ao mesmo tempo que o ateísmo era por toda parte denunciado, sua existência era considerada impossível”.¹¹ (Apesar disso, vale lembrar, a Câmara dos Comuns mencionava em 1666 o ateísmo de Thomas Robbins como uma causa do incêndio e da praga em Londres.)¹² Muitos dos chamados ateus denunciados do púlpito e queimados na fogueira não eram realmente infiéis. Como observa Bull, só um século depois de surgir a expressão é que apareceram em cena os primeiros

inquestionáveis ateus modernos, e a palavra “ateísmo” só se generalizou no uso em pleno século XVIII. O ateísmo, nota ele, surgiu muito antes dos ateus, assim como a ideia do anarquismo foi inventada muito antes de os anarquistas começarem a aparecer na vida real, e o niilismo antecedeu o surgimento dos niilistas.

Seria curioso, assim, se o Iluminismo tivesse assumido a forma de um movimento agressivamente secular, como afirmam alguns dos seus apologistas modernos. Em matéria de religião, boa parte desse audacioso projeto intelectual nos devolvia a um ponto não muito distante daquele onde estávamos no começo, guarnecido de novos e mais plausíveis argumentos. O objetivo não era tanto derrubar o Ser Supremo, mas substituir uma versão ignorante da fé religiosa por outra capaz de ornamentar a conversa elegante nas cafeterias do Strand. Quase sempre, o movimento tinha como alvo antes a padrecada que o Todo-Poderoso.¹³ As objeções radicais ao cristianismo chegaram ao ponto crítico num movimento de hostilidade ao papel da Igreja na política.¹⁴ Na verdade, Peter Harrison sustenta que o próprio conceito de religião como sistema de práticas sociais é produto do Iluminismo. Tradicionalmente, e com certeza na época medieval, a palavra relevante não era “religião”, mas “fé”. O próprio conceito de religião, tal como o conhecemos, surge então no contexto de uma indagação institucional. Trata-se de um fenômeno sociológico a ser cientificamente investigado de fora para dentro, além de abordado de maneira comparativa (o estudo comparativo das religiões era um elemento central do pensamento do Iluminismo).¹⁵ O próprio termo trata de manter a coisa a uma prudente distância. Neste sentido, a moderna ideia de religião tem origem comum com a investigação racional das suas origens históricas e dos seus efeitos.

Era a religião, nesse sentido institucional, que a maioria dos *philosophes* tinha como alvo. Sabe-se que eram relativamente poucos os ateus declarados em suas fileiras. O contrário seria tão surpreendente quanto o eventual trotskismo de hordas de intelectuais de destaque na Europa de hoje. Claro que havia descrentes na *intelligentsia*. Godwin, Holbach, Helvétius, Diderot, La Mettrie, Montesquieu, Benjamin Franklin e (talvez) Hume são casos a mencionar. Mas muitos outros pensadores não se mostravam tão convencidos da vacuidade da fé. Se os holbachianos viam a religião como mania ou pestilência contagiosa, outros insistiam em sua necessidade cívica ou mesmo em sua benevolência. Um ateísmo espontâneo era característico da ordem social naturalista que o Iluminismo contribuiu para originar, mas não do próprio movimento. No que se refere às pessoas comuns, estamos falando de um mundo no qual quase todo o mundo acreditava em anjos e quase ninguém no ateísmo. (Diminuía, contudo, o número dos que acreditavam em bruxas à medida que avançava o século XVIII.) Uma generalizada perda da fé sobreviria na esteira do Iluminismo, mas não, sobretudo, por sua causa. Esse ceticismo tem seus alicerces nas condições sociais. As sociedades modernas, como veremos adiante, são descrentes por sua própria natureza. O que importa são as convicções ou sua falta, tal como encarnadas nas práticas cotidianas, e não os argumentos de arcebispos ou cientistas militando no secularismo. Lucien Goldmann afirma que a classe média representa pela primeira vez na história “não só uma classe que em geral perdeu a fé, mas uma classe cuja prática e o pensamento, qualquer que seja formalmente sua fé religiosa, são fundamentalmente irreligiosos num terreno crítico [a economia] e totalmente alheios à categoria do sagrado”.¹⁶

Como reconhecia Nietzsche, foi a própria sociedade de classe média que, indo de encontro às suas próprias intenções, conseguiu lançar

descrédito sobre a religião. A esse respeito, a ciência, a tecnologia, a educação, a mobilidade social, as forças de mercado e toda uma série de fatores de secularização desempenharam um papel mais vital que Montesquieu ou Diderot — o que não parecia evidente para os próprios *philosophes*, que tendiam a atribuir o fracasso de suas investidas anticlericais aos interesses constituídos do clero e à ignorância da *canaille*, e não ao fato de que crenças e princípios incrustados em formas imemoriais de vida não podem ser desenraizados com algumas polêmicas eloquentes. Em sua campanha contra as igrejas, o Iluminismo podia encontrar um obstáculo em sua própria convicção ingenuamente racionalista de que homens e mulheres vivem pelas suas ideias. E também tropeçava no fato de que as forças sociais que contribuía para o secularismo ainda estavam numa etapa inicial de sua evolução.

Ainda assim, embora as ideias não sejam capazes de alterar a história isoladamente, existem poucos outros exemplos tão convincentes do seu impacto social quanto o período em questão. Como escreve Jonathan Israel, “a tendência para a secularização, a tolerância, a igualdade, a democracia, a liberdade individual e a liberdade de expressão na Europa ocidental e na América entre 1650 e 1750 foi fortemente estimulada pela ‘filosofia’ e sua bem-sucedida propagação na esfera política e social”.¹⁷ Essas ideias, sustenta ele, alimentaram uma nova retórica de insurreição empenhada em insuflar as pessoas comuns contra a autoridade e a tradição. O Iluminismo era uma cultura política, não apenas um conjunto de textos filosóficos. O nome do terrível Spinoza, sinônimo de ateísmo socialmente subversivo, era louvado e detestado muito além dos círculos eruditos. O movimento pode não ter sido capaz de extirpar a crença religiosa ou sequer de desejar fazê-lo, mas tampouco pode ser considerado uma panelinha insignificante de intelectuais dissidentes.

A maioria desses fanáticos defensores da Razão ainda se apegava a alguma forma de fé religiosa. Newton e Joseph Priestley eram cristãos, ao passo que Locke, Shaftesbury, Voltaire, Tindal, Toland, Paine e Jefferson eram deístas. O Iluminismo escocês quase sempre hostilizava tanto o ateísmo quanto o materialismo.¹⁸ Rousseau era teísta, enquanto Gibbon, não obstante seu notório ceticismo religioso, considerava que certos aspectos da religião podiam ser produtivos para a vida social, inclusive como anteparo contra jacobinos descrentes e quejandos. Dizia-se até que ele teria retornado ao regaço da religião em seus últimos dias de vida.¹⁹ Herder, apesar de sacerdote, rejeitava a ideia de um Deus pessoal e era uma espécie de spinozista, oscilando entre o supernaturalismo, por um lado, e, por outro, o materialismo. Apesar disso, considerava que a religião estava no próprio cerne de uma cultura.²⁰ Pierre Bayle, invectivando o preconceito, a superstição e o despotismo sacerdotal em seu *Dicionário histórico e crítico*, na verdade via as formas concretas de religião como uma espécie de psicopatia, acreditando que “o selvagem aterrorizado e o pagão da Antiguidade eram ambos psiquicamente doentes”.²¹ Mas aceitava a existência de Deus. Kant, o maior dos *Aufklärer*, não era nenhum inimigo da religião.

O Iluminismo buscava reconstruir a moralidade em bases racionais, mas, como assinalou Alasdair MacIntyre, a moralidade em questão permanecia em grande medida de origem cristã.²² John Gray, corajoso crítico do pensamento iluminista, observa que para Nietzsche “o projeto de unificação dos valores sob a égide da reconstrução racional da moralidade não passa de uma longa sombra projetada no lento eclipse da fé transcendental [*sic*] cristã”.²³ Essa ética racionalista preserva o caráter universal e fundador da doutrina moral cristã, paralelamente ao recurso à verdade absoluta e à autoridade suprema. Nietzsche, na apreciação de

Gray, sustentava que Deus tinha sobrevivido ao aparente assassinato por parte da sociedade secular. Tinha-se escondido por trás de alguns pseudônimos, um dos quais era a moralidade.

De maneira semelhante, Friedrich Jacobi reconhecia que a concepção iluminista da Razão tem uma pré-história, incluindo elementos do próprio cristianismo que desafia. Na nossa época, Jürgen Habermas também sustentou que os valores da liberdade, da autonomia, do igualitarismo e dos direitos universais derivam da ética judaica da justiça e da ética cristã do amor.²⁴ A autonomia pode ser um valor cultivado pela modernidade, mas tem um venerável pedigree teológico, já que o próprio Deus é tradicionalmente visto como pura autodeterminação. O paralelo entre uma Razão autônoma e uma deidade autossuficiente já era observado no antigo estoicismo. “Que a razão possa buscar nas coisas externas”, exorta Sêneca, “[...] mas que recaia sobre si mesma. Pois Deus, que abrange o mundo e governa o universo, também se volta para as coisas externas, mas, afinal, recolhendo-se de todos os lados, volta para si mesmo.”²⁵

Como muitos outros sábios, Gotthold Lessing pregava a união da Razão com a revelação. O Evangelho do futuro haveria de se basear na Razão, sendo, no entanto, prefigurado em forma mais grosseira e primitiva no Velho e no Novo Testamento.²⁶ Apesar disso, Lessing podia ser considerado um cristão, por sinal admiravelmente tolerante, e para ele a religião era uma questão de convicção íntima, e não de possível demonstração racional.²⁷ Toda uma série de pensadores pregava as virtudes da religião natural, da qual a revelação cristã era apenas uma expressão de certa maneira redundante. No comentário irônico de um observador, esses pensadores estão entre os que “acreditam que o cristianismo é verdadeiro exatamente na medida em que se revela supérfluo”.²⁸ Os deístas em particular relutavam em dar muita atenção aos dizeres de um judeu plebeu

e desmazelado do primeiro século num recanto obscuro do planeta. J. G. Fichte herdaria esse preconceito. O título do estudo mais conhecido de Matthew Tindal, *O cristianismo, tão antigo como a criação*, parece encher a bola do cristianismo quando na verdade a esvazia. As doutrinas cristãs não passam de uma versão de certas verdades humanas imperecíveis, acessíveis à luz da Razão. Edward Herbert, barão de Cherbury, acreditava que os Dez Mandamentos podiam ser deduzidos dos princípios racionais.

Os círculos mais polidos do século XVIII consideravam essa versão inofensiva do cristianismo de longe preferível ao rancor sectário do século anterior — ao qual se referia um comentarista seiscentista como “a generalizada intensificação do libertinismo declarado, do ateísmo secreto, do audacioso arminianismo, do desesperado socinianismo e do estúpido anabatismo”.²⁹ O conde de Shaftesbury exortou a “complacência, sociabilidade e bom humor na religião”, o que dificilmente agradaria a Oliver Cromwell.³⁰ David Hume, provavelmente um ateu ou deísta diluído e certamente convicto naturalista, rejeitava até mesmo essa versão decididamente antropologizada da religião. Não tinha assim tanta fé nos recursos da Razão, sustentando que é inútil penetrar os mistérios metafísicos.³¹ Se aos olhos de Hume a Razão não podia apresentar uma explicação incontestável da natureza da causalidade, era improvável que lançasse luz sobre o arcanjo Gabriel. O conhecimento não era extensivo aos objetos da fé, no mínimo, segundo Hume, porque o próprio conhecimento era simplesmente uma questão de fé. Era produto do hábito e do costume. Da mesma forma, a moral era simplesmente um conjunto de invenções humanas, sem qualquer fundamentação metafísica. Hume também criticava a religião natural por partir do princípio da existência de uma natureza humana comum. A esse respeito, pelo menos, esse tipo de racionalismo não era suficientemente cético.

No fundo, a investida do Iluminismo contra a religião era, assim, antes uma questão política que teológica. Em grande medida, o projeto não era substituir o sobrenatural pelo natural, mas descartar uma fé bárbara e ignorante em favor de outra, racional e civilizada. O papel do poder eclesiástico na consagração dos *ancien régimes*, pela ímpia aliança do trono com o altar, é que mais profundamente escandalizava esses estudiosos, como avatares intelectuais de uma classe média em emergência. Alguns eram menos filósofos no sentido moderno da palavra do que ideólogos e agitadores intelectuais. Eram intelectuais públicos, não acadêmicos enclausurados. Embora a versão da racionalidade que promoviam fosse bem antisséptica, eles próprios se mostravam admiravelmente fervorosos na defesa da causa. O impulso que os inspirava era tanto prático quanto intelectual. O que capturava sua imaginação era o projeto baconiano de associar o conhecimento ao poder, colocando as descobertas da razão científica a serviço da reforma social e da emancipação humana. Os apóstolos do Iluminismo podiam ter uma visão elevada da Razão, mas seu tipo de racionalidade era, em grande parte, pragmático e mundano. A Razão não devia ser autônoma no sentido de um isolamento em relação às questões do mundo, mas por estar liberada de inconfessáveis direitos constituídos. Até a epistemologia podia ser encaixada na causa do bem-estar humano. A doutrina de John Locke segundo a qual a mente é originalmente uma tábula rasa podia ser convocada para espantar o fantasma do Pecado Original, opondo à visão de homens e mulheres como seres depravados de nascença uma fervorosa confiança na capacidade da engenharia social de lhes inculcar virtude. O que era pecado para os cristãos era erro para os deístas.

Ainda assim, a visão de que o Iluminismo tinha uma opinião universalmente positiva da humanidade, em oposição à doutrina cristã da corrupção moral, não é menos um mito do que o pressuposto de sua militância irreloigiosa. É verdade que alguns dos seus pensadores podiam mostrar-se complacentes com a corrupção humana. Francis Hutcheson, um sacerdote presbiteriano, afirma que a mente humana revela forte inclinação “para a bondade, a ternura, a humanidade e a generosidade universais, além de desprezo pelos bens privados”.³² Mas Swift e Gibbon considerariam tal ponto de vista uma fantasia sentimentalista. Henry Fielding parece acreditar que, quando agem virtuosamente, os seres humanos fazem-no de maneira natural e espontânea, mas que a virtude ainda assim sofre de drástica escassez. É da nossa natureza ser bons, mas a maioria de nós não é natural. Immanuel Kant certamente acreditava no progresso, mas não tinha uma imagem propriamente entusiástica dos semelhantes. David Simpson não está longe de acertar ao observar que os escritos de Kant sobre a história e a sociedade revelam um pessimismo mais próximo do espírito de Schopenhauer que do de qualquer outro sucessor de Kant.³³ Em seu *A religião dentro dos limites da mera razão*, Kant fala da propensão para o mal como algo natural na humanidade.³⁴

Os deístas, com seu credo de salão no Homem como ser naturalmente sociável, razoável, afetivo e bom, representavam uma minoria entre os pensadores iluministas, sendo implacavelmente zombados por Fielding na figura do dr. Quadrado em *Tom Jones*. Nem se pode dizer que todos esses pensadores estavam inequivocamente comprometidos com a ideia do progresso, “esse farol sombrio”, como viria a chamá-lo Baudelaire, “autorizado sem garantia da Natureza ou de Deus — essa moderna lanterna [que] projeta um jorro de escuridão sobre os objetos do conhecimento”.³⁵ Era, considerava o poeta, “uma ideia grotesca que

floresceu no terreno apodrecido da autocomplacência moderna”.³⁶ É verdade que certos pensadores iluministas eram perfectibilistas, certos da inevitabilidade do futuro estado de bem-aventurança. Godwin, Turgot e Condorcet destacavam-se entre eles. Joseph Priestley sustentava que o estado final da humanidade seria “glorioso e paradisíaco”, convicção sem dúvida notável para alguém que passou boa parte da vida em Birmingham.³⁷ Condorcet, que pregava as virtudes do sufrágio universal, direitos iguais para as mulheres, a revolução política não violenta, educação igual para todos, liberdade de expressão, um Estado providenciário, a emancipação colonial, a tolerância religiosa e a derrubada do despotismo, também acreditava na perfectibilidade infinita da humanidade.³⁸ Uma das mais belas ironias da história intelectual é o fato de ter escrito o seu grande esboço da utopia humana enquanto fugia dos jacobinos — fornecedores, na prática, do mesmíssimo produto. Havia aqueles para os quais o mal não era consequência da degeneração humana, mas da miopia do observador. Bastaria enxergá-la num contexto cósmico para reconhecer sua necessidade. Autores como Mandeville, Spinoza, Alexander Pope e Adam Smith reconheciam a força do interesse próprio, mas consideravam que, a longo prazo, contribuía para o bem comum. A teodiceia, ou justificação do mal, era uma corrente do pensamento teológico que muitos no Iluminismo relutavam em abandonar. Enquanto o darwinismo enxerga o aleatório na aparente ordem, o Iluminismo fazia o contrário.

Outros, contudo, já se mostravam menos convencidos da perfectibilidade humana, portanto menos preocupados em se opor à religião ortodoxa. Não era um artigo de fé muito encontrado entre os pensadores ingleses do século XVIII. Nem todos os *philosophes* eram fetichistas do futuro. Voltaire considerava a história pouco mais que mera selvageria. Uma crônica da maneira como os ricos se empanturravam com o

sangue dos pobres. Adam Ferguson tinha uma visão igualmente sombria da saga humana. Tanto Holbach quanto Diderot negavam que a humanidade fosse intrinsecamente passível de aperfeiçoamento. O *Ensaio sobre o homem* de Alexander Pope, com sua visão leibniziana de um universo benévolo, contrasta marcadamente na literatura inglesa. A resposta de Jonathan Swift a esse toryismo cósmico, como muito justificadamente veio a ser chamado, consistiu em dizer a Pope que não sabia que era tão profundo em metafísica. O comentário não era um cumprimento. O próprio Swift tem sido considerado com certa justiça um racionalista que não acreditava na Razão. O mesmo se poderia dizer de Sigmund Freud. Samuel Johnson sustentava que a história fazia um percurso de queda, não de ascensão, e que qualquer mudança era um grande mal. Foi a Inglaterra que produziu uma das poucas grandes tragédias da época, o romance *Clarissa*, de Samuel Richardson.

Para Hume e Gibbon, a civilização era um fenômeno frágil, assediado por forças irracionais e paixões imperiosas. O fato de ambos se sentirem razoavelmente satisfeitos com as respectivas circunstâncias civilizadas não desmentia essa angústia. Se a Roma Antiga caíra, por que não a moderna Europa? O que quer que fosse responsável pelo movimento da história, certamente não seria a Razão. Na visão de Gibbon, na verdade, a Razão muitas vezes é racionalização, no sentido freudiano de conferir um ilusório ar de plausibilidade a alguma motivação vergonhosa. Num espírito não menos pessimista, Kant considerava inerente ao raciocínio humano um certo impulso de arrogância.³⁹ Herder, um dos grandes fundadores do nacionalismo, do historicismo, do culturalismo e do romantismo, além de agente determinante na evolução linguística da filosofia, enxergava progresso na história, mas o pluralizava. As nações evoluíam cada uma no seu ritmo, num estilo muito próprio. Não havia um aperfeiçoamento linear

e uniforme. Cada *Volk* buscaria a autorrealização à sua maneira única. Hans Blumenberg sugere que, embora o progresso de fato fosse um valor iluminista, veio a ser indevidamente inflado ao ser obrigado a herdar algo da função da escatologia cristã — como se não tivesse o objetivo de responder à questão do significado da história, sendo, no entanto, forçado a desempenhar a tarefa.⁴⁰

Como observou Carl Becker em *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosopher* [A cidade celestial dos filósofos do século XVIII], os pensadores do Iluminismo não foram capazes, em sua maioria, de romper decididamente com uma visão de mundo religiosa, por mais que a criticassem. “Eles repeliam o temor a Deus”, comenta Becker, “mas mantinham uma atitude respeitosa em relação à Deidade”.⁴¹ Como indica o título suavemente irônico do seu livro, Becker não é propriamente um observador desprevenido, e não haverá de se encarar exatamente como um evangelho a palavra de um autor que escreve, a respeito do marxismo, que “as estrelas, em suas rotas, e não a insignificante vontade do homem, é que propiciarão uma revolução social”.⁴² Ainda assim, ele se mostra provocativamente atento às incoerências na visão religiosa dos *philosophes*. Alguns deles, comenta, ridicularizavam a doutrina bíblica da Criação e, no entanto, acreditavam que o universo revelava um desígnio magnificamente articulado, dando testemunho da presença de um Ser Supremo. De fato, é verdade que certas figuras do Iluminismo se voltaram de Deus para a Natureza, para nela então descobrir sinais de uma inteligência que as mandava de volta para Deus. Os críticos da religião, assinala Becker, descartavam o Éden como um conceito mítico, mas evocando com nostalgia uma era de ouro da virtude românica. Alguns acreditavam numa força todo-poderosa, autogerada e autodeterminada, só que agora chamada Razão, não mais Deus. Abriam mão da soberania da Igreja e das Escrituras

mas traíam uma ingênua crença na autoridade da Natureza e da Razão. Desmantelavam o céu mas alimentavam a expectativa de um futuro humano perfeito; pregavam a tolerância mas não conseguiam suportar a figura de um padre; zombavam dos milagres mas acreditavam na perfectibilidade da raça humana, substituindo o amor a Deus pela devoção à humanidade. Também substituíam a graça divina pela virtude cívica. Apesar de toda a bravata sobre a necessidade de enforcar o último rei nas entranhas do último padre, “há mais filosofia cristã nos escritos dos *philosophes* do que jamais se sonhou em nossas histórias”, observa Becker.⁴³

Há certa verdade em tudo isso e também certo grau de contorcionismo factual. A versão de Becker subestima a audácia e a originalidade do projeto iluminista, ao mesmo tempo destacando justificadamente certos limites ideológicos. Como a doutrina da Razão ainda estava em seu ímpeto juvenil, mostrava-se militante, robusta e admiravelmente ambiciosa; mas, exatamente pelo mesmo motivo, a ordem estabelecida podia revelar-se por demais formidável para suas forças, obrigando-a a ceder em alguns dos seus próprios pressupostos. Isaiah Berlin, apesar do inconformismo com as inclinações “totalitárias” do Iluminismo, acerta na nota com louvor ao observar que “a força intelectual, a honestidade, a lucidez, a coragem e o amor desinteressado à verdade dos mais talentosos pensadores do século XVIII ainda hoje não têm paralelo”.⁴⁴ Essa extraordinária corrente de pensamento desempenhou um papel na revolução na América e na França, assim como na determinação do caminho da história moderna. Seus ideólogos foram capazes de inspirar ao mesmo tempo temor e indignação nos guardiões do *status quo*. Mas isso foi, em grande medida, produto de uma *intelligentsia* monárquica e temerosa das multidões, que continuou acreditando quase sempre nos desígnios providenciais da Natureza, no

valor da hierarquia social e na resistência bovina do rebanho às suas especulações.

Os newtonianos, por exemplo, formavam uma cultura aristocrática bem entrincheirada na corte. Numa bela ironia, sua teoria mecânica do universo podia ser usada para reforçar a autoridade espiritual. Se a matéria, na formulação de Newton, era “bruta e estúpida”, só poderia ser posta em movimento pela vontade divina. As forças espirituais governavam a Natureza do alto, como reis e déspotas governavam seus Estados. Descartes, Leibniz e Newton eram campeões das igrejas estabelecidas de seus países e quase sempre também da monarquia. Como lembra Margaret Jacob, “os principais proponentes de uma visão mecânica de mundo no século XVII se mostravam perfeitamente dispostos a ver seus princípios científicos e suas percepções metodológicas postos a serviço ideológico de maneiras fortes e autoritárias de governo e apoiando a ortodoxia do Novo Testamento”.⁴⁵ Se o Espírito e a Natureza eram distintos, aquele tinha liberdade de exercer sua influência sobre esta. O materialismo mecanicista e a vontade imperiosa faziam parceria ideológica. Materialistas como Spinoza e Diderot, em compensação, sustentavam que, se a matéria era em si mesma dinâmica, não havia necessidade de postular uma transcendência além de seus limites. O Iluminismo radical captava a mensagem do determinismo panteísta de Spinoza, provavelmente o mais vilipendiado filósofo europeu do século XVIII. Se a Natureza e o Espírito eram uma só e mesma coisa, não havia necessidade de imaginar uma vontade todo-poderosa a governá-la sobre o mundo material. Desse modo, o panteísmo andava de braços dados com o radicalismo político.

O contexto social desempenhou um certo papel no conservadorismo do Iluminismo. A maioria dos seus apologistas pertencia a camadas sociais altas ou de médias para altas. Holbach e Montesquieu eram barões; Condorcet,

marquês; e Condillac, *abbé*. Voltaire vinha da nobreza menor, ficou enormemente rico e vivia como um aristocrata. Helvétius, filho de um milionário que frequentava círculos da corte, fez fortuna como coletor de impostos; Bentham vivia de rendas herdadas; Gibbon era membro do Parlamento e filho de um próspero proprietário de terras. Constituíam, como observa Peter Gay, “uma sólida e respeitável classe de revolucionários”,⁴⁶ denunciando a civilização nos termos mais civilizados. Rousseau e Diderot eram dois dos raros exemplos de origem humilde entre esses nobres e *hauts bourgeois*. O outro eminente pensador saído das classes comuns era Thomas Jefferson. O contraste com os pensadores idealistas e românticos alemães que abordaremos mais adiante é flagrante: as origens sociais de Kant, Schiller, Novalis, Herder, Hegel, Hamann, Fichte, Jacobi, Tieck e Hölderlin são consideravelmente mais humildes. Os leitores da *Encyclopaedia*, o documento básico do Iluminismo francês, eram em sua maioria aristocratas, proprietários fundiários, membros do alto clero, dignitários provinciais, advogados, administradores e assim por diante.

Claro que não existe uma relação direta entre a classe social e a posição política. Assim como a Revolução Inglesa foi em parte obra de uma ala progressista da classe fundiária, que através de alguns de seus descendentes daria voz aos interesses da classe média industrial, assim também o Iluminismo na França foi em grande medida produto de uma ala progressista da nobreza e da *haute bourgeoisie* — homens que falavam em termos abstratos sobre conceitos como liberdade e igualdade, mais tarde levados à rua por outros. Tal como no caso da Revolução Inglesa, contudo, seu projeto estava incompleto. Costuma-se dizer que eles representam o ponto no qual, pela primeira vez na Europa, uma *intelligentsia* se tornou uma força política independente.⁴⁷ Ainda assim, não se pode dizer propriamente que em sua maioria esses rebentos da ordem dominante

estivessem empenhados em abolir aquela mesma e popular ideologia (a religião) que contribuía para legitimar seu poder. Queriam antes reconciliar a religião com uma nova e secular forma de racionalidade, além de desvincular toda a questão da divindade do seu papel na promoção da autocracia política. Ou, pelo menos, das formas de despotismo que desaprovavam. Alguns não se eximiam de prestar serviços como apologistas de versões mais brandas.

Parte da *intelligentsia* iluminista esperava remodelar a classe governante à sua própria imagem; mas o fato de uma classe dominante ter uma visão de mundo enquanto seus subordinados têm outra diferente não é exatamente propício à estabilidade política. É imprudente para os governantes adorar a Razão enquanto as massas prestam homenagem à Virgem Maria. Havia, portanto, aqueles que consideravam desejável esclarecer também as massas. O problema, contudo, era que as pessoas comuns fossem geralmente consideradas impermeáveis à Razão. Os mais radicais *Aufklärer*, como Paine e Godwin, sustentavam a possibilidade do esclarecimento geral, convicção que, no entanto, brilhava pela ausência entre seus companheiros mais conservadores, alguns dos quais, em consequência, acabaram adotando a chamada tese da “dupla verdade”.⁴⁸ Segundo essa doutrina, o ceticismo dos educados precisa aprender a não perturbar a superstição do populacho. Precisa ser isolado das pessoas comuns, para não provocar perturbação política. Não pode haver um terreno comum entre as espécies mais racionais e mais bárbaras da fé religiosa. Era o que se julgava prevalecer na relação entre cavalheiros do século XVIII e as hordas pagãs da Antiguidade, assim como entre esses homens e seus contemporâneos menos privilegiados. Outros tinham uma visão menos preconceituosa do passado, vendo Adão e Eva antes da queda basicamente como racionalistas do século XVIII sem as roupas. Ainda

assim, tinham legado à sucessão das eras uma monstruosa progênie de idólatras, clérigos ardilosos, fanáticos brutais e místicos ensandecidos.

John Toland, apesar de apresentado na lenda irlandesa como rebento bastardo de um padre e de uma prostituta, tem uma visão nada lisonjeira da gente comum em seu *Pantheisticon*, pregando a necessidade de manter rigorosa distinção entre as verdades da Razão e a *doxa* da plebe. Deve haver um Deus para os ricos e outro para os pobres. Existe uma religião requintada do amor, da justiça e da adoração do Ser Supremo e por outro lado o culto ignorante e sedento de sangue dos padres. A religião ortodoxa é uma questão de terror primitivo e sede sacerdotal de poder. Hume é outro que insiste na defasagem entre as razões da fé religiosa expostas pelos cultos e as apresentadas pelos ignorantes.⁴⁹ Ainda assim, os dois campos precisam aprender a viver lado a lado, sem interferir um com o outro, se se quiser proteger as verdades da Razão dos mitos do populacho e preservar a devoção do povo das verdades subversivas da Razão. Como observa Charles Taylor, “[para as pessoas comuns], um pouco de superstição pode ser uma boa coisa, atendendo a seus impulsos religiosos sem incutir pretensões de rebelião”.⁵⁰ Thomas Jefferson considerava impossível qualquer virtude republicana entre as massas sem a crença em Deus, crença que notoriamente lhe faltava. Podemos contrastar essa visão dividida com os pontos de vista republicanos de Baruch Spinoza, que considerava que as pessoas comuns viviam mergulhadas na ilusão, mas desejava esclarecê-las. Spinoza acreditava que as pessoas podiam ser educadas, que seus desejos eram maleáveis o suficiente para ser remodelados e que seria essa a tarefa dos filósofos, e não o fomento de mentiras consoladoras e ficções politicamente convenientes.

Para Toland, ao contrário, a verdade, que no estilo racionalista é simples e clara, precisa obscurecer-se se quiser se preservar das patas imundas dos

iletrados. Este é um dos diversos motivos pelos quais os escritos de Toland configuram tão extraordinária mistura de racionalismo e esoterismo — o que explica o fato de um autor cuja obra mais conhecida intitula-se *Cristianismo sem mistérios* também ter produzido uma *History of the Druids* [História dos druidas] e provavelmente pertencido a uma sociedade secreta holandesa conhecida como os Cavaleiros da Jubilação. Uma mistura de hermetismo e exoterismo que também pode ser encontrada na maçonaria. Só um punhado de iniciados pode ter acesso às verdades mais importantes. O livre-pensador, expressão que teria sido inventada por Toland, de certa forma desfruta assim exatamente dos privilégios dos clérigos que detesta.

Condorcet detestava essa hipocrisia intelectual, embora a situasse no passado de ignorância, não no presente esclarecido. “Que moral de fato podemos esperar”, perguntava, “de um sistema que tinha como um de seus princípios que a moral das pessoas se baseasse em opiniões falsas, que os homens esclarecidos estavam certos em enganar os outros, desde que fossem capazes de lhes fornecer erros úteis, conseguindo justificar a manutenção dos outros naquelas mesmas cadeias que sabiam romper?”⁵¹ Para ele, era ao mesmo tempo inevitável e desejável que os princípios progressistas gradualmente penetrassem “até nas cabanas dos [...] escravos, inspirando-lhes aquela chama de indignação que nem mesmo o medo e a humilhação constantes podem abafar na alma dos oprimidos”.⁵² Esta, caberia notar, é a voz de um movimento criticado por certos pensadores pós-modernos como lamentável manifestação de autoritarismo.

Nem todos os *confrères* de Condorcet endossavam seus pontos de vista. A. O. Lovejoy observa que “como os deístas tinham cerrado fileiras numa guerra contra a credulidade, muitas vezes se viam envolvidos numa guerra contra o povo”.⁵³ Schiller, preocupado com a perspectiva da soberania popular, também era profundamente pessimista quanto à possibilidade de

Bildung ou educação espiritual das massas. Reagiu com ceticismo à Revolução Francesa e duvidava de que a massa, tal como se apresentava então, fosse capaz das virtudes cívicas exigidas numa república. Como nota astuciosamente um observador, Schiller “pretendia que sua educação estética não só estabilizasse a revolução, como a substituísse”.⁵⁴ Voltaire afirmava que a multidão sempre seria ignorante. Seria impossível civilizá-la sem subverter o Estado. Na verdade, duvidava, para começo de conversa, que ela fosse merecedora de semelhante favor. Swift tinha praticamente a mesma opinião.

A Razão, assim, era supostamente universal, mas incapaz de se universalizar sequer no interior de uma mesma nação. Insondável fonte de sabedoria, tinha, no entanto, um embaraçoso lembrete de sua fragilidade na credulidade dos simples. A credulidade popular podia contribuir para preservar o poder, mas também representava uma afronta aos valores em nome dos quais se pretendia governar. Ainda assim, embora a religião pudesse ser intelectualmente ofensiva, era uma fonte vital de esperança e conforto, e, portanto, podia revelar-se politicamente essencial. “A tragédia”, escreve Friedrich Nietzsche, “é que não possamos acreditar nos dogmas da religião e da metafísica” e ainda assim continuemos a “precisar dos mais elevados meios de salvação e consolação”.⁵⁵ “Mantenham secretos seus motivos!”, Nietzsche exorta os chamados “homens superiores” em *A gaia ciência*.⁵⁶ Não adianta empenhar-se em pôr a Razão ao alcance das massas, que sustentam suas crenças sem razão e cujos pontos de vista são, desse modo, imunes à refutação através dela. O populacho “descansa eternamente” e mal será sacudido por um rosário de argumentos racionais. Melhor deixá-lo cozinhar no caldo da própria ignorância. Pelo menos, provavelmente servirá para sufocar a rebeldia. Talvez a base do esclarecimento para alguns seja a escravização para outros, ponto de vista

que Nietzsche sustenta sem hesitar. Se forem necessárias gerações de labuta e infelicidade para produzir o *Übermensch*, que seja. Só este magnífico animal pode enfrentar a absurda brutalidade da existência, horror necessariamente ocultado das massas ansiosas por significado e voltadas para o metafísico. O povo simplesmente pereceria com a verdade, visão que seria herdada por certos aristocratas espirituais de Ibsen.

Postulava-se, então, um claro dilema. O indivíduo podia optar por um populacho politicamente dócil, cuja visão de mundo de retrógrada religiosidade implicitamente questionava sua fé na universalidade da Razão; ou escolher uma cidadania de espírito racional que confirmasse sua fé no alcance da Razão, mas ao custo de possível descontentamento político. Deviam os sábios considerar-se uma vanguarda de salvaguarda de verdades que com o tempo estariam ao alcance de todos ou uma elite empenhada em defender tais doutrinas do rebanho comum?

“Eles falavam corajosamente do ateísmo”, comenta Carl Becker, referindo-se sardonicamente a certos pensadores do Iluminismo, “mas não na presença dos criados”.⁵⁷ Sabe-se que Voltaire se preocupava com possíveis efeitos da sua heterodoxia nos criados da casa. Para ele e para a maioria dos seus colegas, a religião era uma ferramenta útil para preservar a moral e, nesse sentido, a harmonia social. O Iluminismo aspirava ao esclarecimento universal, mas não o queria realmente. Diderot, que provavelmente acabou como ateu, escreveu de maneira grosseira que, se Jesus tivesse apalpado os seios das noivas em Canaã e acariciado o traseiro de São João, o cristianismo talvez tivesse disseminado a ideia do prazer e não uma mortalha de melancolia.⁵⁸ E, no entanto, ele apoiava a religião natural, em nome de seus efeitos socialmente unificadores. Da mesma forma, Montesquieu não acreditava em Deus, mas considerava prudente que outros o fizessem.

Talvez os perigos da infidelidade das massas fossem exagerados. Hume considerava que a religião tinha muito menos influência na vida cotidiana do que em geral se presumia.⁵⁹ Não se inclinava a aceitar uma versão nacional do cristianismo, já que não confiava nem na razão nem no cristianismo. Na verdade, considerava quase todas as religiões inimigas militantes da virtude política, visão compartilhada por Shaftesbury em sua *Uma investigação acerca da virtude ou do mérito*. A virtude deve ser autônoma, em vez de estratégica. A religião corrompia a moral ao fomentar o interesse próprio (medo da punição, desejo de imortalidade) e também ao corroer os recursos naturais da nossa paixão por justiça e do nosso senso de benevolência. Na apreciação de Hume, segundo um observador, a religião representava um grande problema para a sociedade.⁶⁰ Mas ele também parece ter considerado que uma versão moderada e não supersticiosa contribui para a estabilidade política. Como acontecia com muitos eruditos do Iluminismo, a religião é considerada basicamente em termos de utilidade. É aceitável apenas se promove o tipo de moral que mesmo sem ela seria endossado. Esta, para Hume, era a “verdadeira” religião, que só podia mesmo ser a religião de uma minoria cultivada, ao contrário do que, para ele, não passava dos sonhos doentios das massas. Em matéria de utilidade social, o conservadorismo social de Hume sobrepujava seu ceticismo intelectual. Na verdade, ele encarnava em sua própria vida cotidiana uma versão pessoal da tese da dupla verdade, tendo sabidamente deixado de lado seu subversivo antifundacionalismo, em nome das convenções sociais.

Holbach compartilhava a baixa estima de Hume pelo valor da religião como ideologia política, observando que é o carrasco, e não o padre, que serve de esteio à ordem social. De qualquer maneira, perguntava, sarcástico: quem lê os filósofos? Joseph de Maistre também sustentava que

a ordem pública dependia, no fim das contas, de uma única figura: o verdugo. Sua Santa Trindade, ao que se dizia, consistia no papa, no rei e no carrasco. Como considerava que os seres humanos eram criaturas más, agressivas, autodestrutivas e selvagemmente irracionais, precisando ser aterrorizadas e assim abjetamente submetidas por uma soberania absoluta, o verdugo público desempenhava um papel nada desprezível em sua imaginação política. Nutria inclusive secreta admiração pela guilhotina dos jacobinos, já que acreditava que todo poder era divino. Enaltecendo o instinto, o preconceito, a guerra, o mistério, o absolutismo, a desigualdade e a superstição, De Maistre é um flagrante exemplo de tudo aquilo que o Iluminismo pretendia eliminar.⁶¹

Talvez a sociedade precisasse de uma religião cívica, embora Gibbon achasse que o Islã fosse mais capaz de cumprir a tarefa com eficácia que o cristianismo. Também encarava a religião em grande medida à luz da utilidade social, como parece indicar uma famosa frase de sua obra: “Os diferentes modos de culto conhecidos no mundo romano eram todos considerados igualmente verdadeiros pela população; igualmente falsos pelos filósofos; e igualmente úteis pelos magistrados.”⁶² Ao contrário, os *philosophes* mais radicais insistiam num completo divórcio entre religião e moral, sustentando que uma sociedade atea poderia revelar-se mais admirável do ponto de vista moral que uma sociedade cristã. Talvez um grupo de ateus pudesse se associar de maneira mais amistosa que um bando de teimosos fiéis. No fim das contas, o medo de um efeito dominó revelado no Iluminismo — o medo de que o colapso da religião levasse de roldão a moral também, o que por sua vez fatalmente solaparia a coesão política — haveria de se revelar infundado. A crença, seja religiosa ou de outra natureza, não é o que mantém coesas as sociedades capitalistas liberais. Como lembra Marx, a embrutecedora compulsão para o trabalho

em geral basta para tanto. A fé religiosa sobreviveria na modernidade mais tardia, continuando a florescer em setores da população comum. Em termos políticos, todavia, muitas vezes era reduzida a um jogo de cena para a governança secular, mais fachada que alicerce. Nesse sentido, seu status era antes de um monarca que de um primeiro-ministro.

* * *

Fiel a suas tendências baconianas, o Iluminismo poderia se vangloriar de formidáveis realizações práticas. À parte sua incalculável influência no curso da moderna civilização, esteve presente em toda uma série de revoluções políticas, desempenhando um papel na abolição da servidão e da escravidão, ajudando a derrubar potências coloniais e deixando marca duradoura na organização civil britânica, através do trabalho dos economistas políticos do Iluminismo escocês. O utilitarismo de Jeremy Bentham tornar-se-ia uma pedra angular da ideologia dominante na Inglaterra do século XIX. O pensamento iluminista também transformou a sensibilidade pública, infiltrando-se na vida cotidiana. Sentenças da sabedoria popular como “Todo mundo tem direito a sua opinião”, “O mundo seria muito engraçado se todos pensassem do mesmo jeito” ou “O mundo se faz com gente de todo tipo” (frase considerada por Ludwig Wittgenstein “um lindo e adorável ditado”) constituem testemunho informal de sua influência.

Os próprios filósofos eram apenas nomes ilustres num amplo turbilhão de ideias. O Iluminismo prosperou como uma verdadeira cultura no sentido amplo, não confinada à sociedade letrada. Também tinha o seu movimento secreto radical, com capital intelectual em Haia: nele, os conceitos de Razão e Natureza se misturavam com panteísmo,

neoplatonismo, hermetismo, maçonaria, spinozismo, naturalismo, milenarismo, republicanismo e toda uma série de tendências heterodoxas. Como escreve Margaret Jacob, “antes do surgimento de um Alto Iluminismo na Europa, houve um Iluminismo Radical”.⁶³ Essa turbulenta subcultura devia mais ao igualitarismo dos *Diggers*, ou escavadores, que à epistemologia de Locke. À maneira spinozista, insistia em que a própria Natureza era um espírito vivo, como fariam mais tarde os idealistas e os românticos. *Os direitos do homem*, o best-seller de Thomas Paine, desmente o pressuposto de que o Iluminismo fosse monopólio de eruditos e nobres. Também contribuiu para desacreditar um preconceito que encontraremos mais adiante: o de que as pessoas comuns só são capazes de apreender ideias se primeiro forem convertidas em termos icônicos ou mitológicos.

Algo dos ares característicos desse submundo revolucionário é capturado na extraordinária carreira de John Toland, que começou a vida como pastor de fala irlandesa em Donegal e acabou como poderosa influência do Iluminismo europeu, respeitado por Leibniz e admirado por Voltaire.⁶⁴ Toland tornou-se presbiteriano militante em Glasgow, companheiro de livres-pensadores em Leiden, capanga intelectual nas cafeterias de Oxford, mão de obra literária e frequentador de círculos radicais em Londres e protegido, em Dublin, de Robert Molesworth, patrono da esquerda intelectual irlandesa. É possível também que tenha tido um caso com a irmã de George I. Pretensioso, dissoluto e patologicamente imprudente, campeão do judaísmo e apologista do Islã, ele provavelmente inventou a expressão “panteísta”, além de “livre-pensador”. Igualmente se envolvia com ocultismo, supostamente dominava nove línguas e circulava amplamente num suspeito submundo de republicanos radicais, dissidentes religiosos e escusos ativistas políticos. Apesar de posar de vez em quando de *plus Anglais que les Anglais*, era um respeitável

erudito celta incrivelmente conhecedor da literatura irlandesa, da história antiga e da arqueologia. Entre os manuscritos celtas nos quais trabalhou, estava um que foi roubado de uma biblioteca parisiense por um amigo sacerdote expulso da Igreja. Exilado, vagabundo, vira-casaca, pícaro, herético e aventureiro, esse ex-católico, provavelmente rebento de uma família de poetas, pregava que o conflito sectário em sua terra natal fosse sistematicamente fomentado no interesse da dominação protestante.

Toland pôs suas ideias em prática em Berlim, na corte da eleitora Sophia, e pode ter sido usado como agente secreto. Fosse como fantasista caprichoso ou trapaceiro irlandês do tipo tradicional, estava constantemente oscilando entre diferentes identidades e fidelidades. Admirava Milton, Harrington, Giordano Bruno e Guilherme de Orange, considerava Moisés um republicano e era apaixonado adepto da Comunidade Britânica e do materialismo filosófico. Tinha um pé no mundo da *Realpolitik whig* e outro solidamente plantado em círculos mais crepusculares. Também foi incumbido de levar o Ato Sucessório a Hanôver, assim desempenhando um papel modesto mas histórico na permanência do trono britânico no protestantismo.⁶⁵

Estava no destino do Iluminismo contribuir para o advento de uma civilização que em seu pragmatismo, materialismo e utilitarismo tendia a desacreditar certos ideais elevados que presidiram seu nascimento. É possível entoar hinos à Liberdade, mas dificilmente à representação proporcional. Se a história das classes médias é em parte comédia, em parte tragédia, não deixa de trair também um certo toque de melodrama. Os pontos de vista críticos e racionalistas do *Aufklärer* envolviam um abrasivo ataque à velha ordem, mas dificilmente poderiam ser considerados capazes de legitimar com facilidade um novo regime. Para tanto, como veremos adiante, havia necessidade de valores mais afetivos e afirmativos. O

racionalismo podia comprometer a credibilidade dos clérigos, mas não era capaz de calçar seus sapatos ideológicos. Hegel achava toda essa perspectiva por demais crítica e destrutiva, marcada por um tipo “pálido e vazio” de razão, assumindo “uma atitude puramente negativa em relação à crença”.⁶⁶ Era um estilo de pensamento por demais desprovido de recursos emocionais e imaginativos, excessivamente destituído de dimensão simbólica para fornecer à modernidade um meio seguro de autolegitimação. Não seria capaz de conquistar a adesão das massas, mais interessadas em consolação religiosa do que em harmonia cósmica. Como escreve o cardeal Newman a respeito do liberalismo, “trata-se de um princípio por demais frio para se impor à multidão”.⁶⁷ O Deus dos filósofos e o Deus das massas eram seres perigosamente diferentes.

Não é verdade, portanto, que, como sugere um observador, “o deísmo está fazendo exatamente as perguntas que o homem comum provavelmente gostaria de fazer”.⁶⁸ Não seria provável que alguém sacrificasse a vida por um credo tão cerebral, embora em último caso pudesse fazê-lo pelo Evangelho cristão. As Epístolas de São Paulo poderiam induzir alguém à temperança e à subserviência, mas dificilmente o mesmo se daria com a física de Newton ou a teodiceia de Leibniz. Johann Georg Hamann, o indolente filho de um zelador de banhos públicos de Königsberg, cheio do *ressentiment* das classes inferiores, investe contra a forma tipicamente gálica, pretensiosa, arrogante e excessivamente civilizada de racionalidade que vê em ação nas correntes de pensamento do Iluminismo. “Que significa essa *razão* tão louvada”, escarnece ele, “com sua universalidade, sua infalibilidade, sua presunção, sua certeza, sua autossuficiência? Trata-se de um boneco empalhado dotado de *atributos divinos* pela *incomensurável* superstição da razão”.⁶⁹ É, segundo afirma ele com certa razão, uma forma de racionalidade incapaz de admitir o erro, a desordem, a irregularidade ou

a idiosincrasia. O próprio Hamann voltou-se desse discurso altissonante para a fé pietista na qual fora criado, renegando as verdades genéricas em nome do irreduzivelmente específico. Não lhe teria causado grande impressão a afirmação de Francis Bacon de que um pouco de filosofia torna os homens ateus, ao passo que uma grande quantidade os reconcilia com a religião. Pode ter sido o caso com alguns sábios do Iluminismo, exatamente como se aplicaria a certos pensadores idealistas e românticos que vieram na sua esteira. Mas não tinha nada a ver com homens como Hamann e Jacobi.

Uma religião racional, baseada na visão de uma natureza humana universal, podia ser posta a serviço da reconciliação política, servindo de anteparo às disputas sectárias com suas poucas verdades simples, fundamentais e imperecíveis. Essa concepção remontava ao universalismo dos antigos estoicos. Era uma questão de suave racionalidade versus áspera discordância. Entretanto, como se queixava o bispo Butler, essa fé racional dissipa o mistério de Deus com uma intolerável clareza matemática, tendendo assim a solapar igualmente a devoção, a reverência e a humildade. É um dos vários exemplos de como o aburguesamento da religião pode ser contraproducente. Nem sempre era do interesse da ordem dominante que as verdades esotéricas da religião fossem arrastadas sem cerimônia à luz do dia, exatamente como Burke não considerava do interesse da estabilidade política espiar de maneira indiscreta a traumática cena primal da sociedade civilizada. Em Dublin, o bispo Berkeley e seus companheiros sacerdotais, defrontando-se com um populacho irlandês permanentemente insatisfeito, protestavam no mesmo tom contra aqueles que despissem essas questões sublimes de suas decorosas vestimentas, exibindo-as nuas na praça pública. Desmistificar as verdades divinas era igualmente desmistificar a autoridade dos que as proclamavam, como sabiam perfeitamente Berkeley e Toland, dos seus respectivos lados das

barricadas teológicas irlandesas. Franqueza e lucidez eram qualidades de uma corrente mais racional (e, portanto, mais plausível) do cristianismo, mas eram também virtudes suscetíveis de disseminar a inquietação entre os fiéis mais simples ou de serem voltadas por dissidentes radicais contra os intimidadores mistérios do cristianismo estabelecido.

Pelo fim do século XVIII, a racionalidade do Iluminismo se apresentava a muitos observadores temerosos como sombria, satânica e patológica, assim como o próprio Deus parece a alguns ter um aspecto demoníaco. O Terror na França bastou para desacreditar perante muitos pensadores europeus as alegações feitas em nome da Razão. Um excesso de luz ofusca e obscurece, à medida que a Razão desembesta e descamba para o seu exato oposto. O excesso de infinito pode enlouquecer os homens, como pôde constatar Swift amargamente. Uma vez desprendida das limitações sensoriais do corpo, a Razão volta-se contra a humanidade como um lunático, dilacerando membro após membro. Uma racionalidade desvinculada da carnalidade humana é uma forma de insanidade comparável à do rei Lear shakespeariano. Assim como Deus é apresentado pela Bíblia hebraica como uma força destrutiva, queimando ídolos e devotas ilusões com seu amor intoleravelmente incondicional, assim também a razão pode matar e aleijar com suas elegantes abstrações. É possível matar por todos os motivos imagináveis, mas matar em escala espetacular é quase sempre consequência de ideias. A Razão do Iluminismo carecia de corpo e assim se considerava que não era capaz de experimentar os sentimentos daqueles que subjugava. À medida que a ênfase se transferia das ideias para os afetos no caminho entre o racionalista iluminista e o artista romântico, o corpo é que passaria a ser o modelo de um tipo mais sensual e intuitivo de racionalidade, de maneira que a sensação tátil de uma pétala de rosa ou o cheiro de lenha queimada era

comparável, em seu caráter imediato, à percepção que alguém pudesse ter do Absoluto. Assim, o racional ou discursivo era ultrapassado em duas direções ao mesmo tempo — uma cruzando por baixo e a outra planando acima. O corpo era uma forma de conhecimento, mas não do tipo que Holbach ou d'Alembert reconheceriam. Ninguém precisa recorrer a um mapa ou a um compasso de bolso para saber onde está seu pé esquerdo.

Se o Iluminismo nunca teve a ver com a questão da morte de Deus, tampouco podia ser considerado uma questão de cultura. Em seu universalismo e cosmopolitismo, não se mostrava muito atento ao fato de que os costumes, as emoções e os afetos locais são onde o poder precisa se encaixar se quiser prosperar. Caso contrário, pode se revelar por demais abstrato e distante para assegurar a fidelidade dos súditos. Não pode haver efetiva soberania sem bases na experiência vivida, um dos motivos pelos quais a Razão tem necessidade de uma espécie de suplemento ou prótese conhecida como estética. Quase sempre, a Razão iluminista carecia de presença corpórea, que os idealistas e românticos alemães tentariam restabelecer.

Enquanto isso, contudo, podia funcionar como substituto plausível de um Deus cada vez mais ausente, ele próprio igualmente desencarnado. Assim como não podemos saber de onde vem o Todo-Poderoso, assim também, para determinada corrente do racionalismo, não podemos levantar questões sobre a procedência da Razão.⁷⁰ Nessa visão, a Razão não tem uma história, como Herder e Hegel consideravam. Com efeito, teríamos de recorrer à Razão para determinar a validade de nossas conclusões sobre sua natureza e origem, assim caindo em *petitio principii*, ao partir do pressuposto daquilo que exatamente queríamos provar. Deus, a verdade e a Razão surgiriam como termos liminares ou finais, sendo por definição impossível ir além. Por isso é que, em sua polêmica contra o

racionalismo, Friedrich Jacobi, para quem a Razão de fato tinha uma história, defende a ideia de uma distinção entre conhecimento e verdade, insistindo em que há algo epistemologicamente primitivo e irreduzível nesta última. “Entendo por ‘verdade’”, escreve, “algo anterior e exterior ao conhecimento; aquilo que, para começo de conversa, confere valor ao conhecimento e à faculdade do conhecimento, à razão”.⁷¹ A Razão não é capaz de demonstrar aquela mesma verdade que supostamente pressupõe.

O Deus das Escrituras tem a clara vantagem de ser de certa forma pessoal, ao passo que a Razão nada tem de divina em sua impessoal altivez. Como pondera Edmund Burke falando de nossa atitude em relação ao direito, podemos reverenciar essa autoridade, mas é difícil amá-la. A Razão não nos oferece o êxtase da plenitude, um sentimento comunitário, nem enxuga as lágrimas dos enlutados. Na Inglaterra do século XIX, o utilitarismo e o racionalismo científico precisariam, assim, da complementação de algum credo menos anêmico emocionalmente, algo que estava bem à mão nos legados do idealismo e do romantismo. Muitos pensadores, de Carlyle a T. S. Eliot, haveriam de se voltar para o passado antigo ou medieval em busca de recursos capazes de restaurar o presente. Como lembra Frederic Jameson, o sistema capitalista revela “uma necessidade urgente de reinventar velhas formas de codificação para complementar suas estruturas empobrecidas”.⁷²

Quando o raciocínio humano ganha autonomia, aproxima-se da condição divina; mas um mundo racionalizado também é um mundo no qual a presença de Deus gradualmente se esvai, de modo que ele se torna distante da racionalidade, sendo acessível apenas através da fé e do sentimento. Neste sentido, a outra face do racionalismo é o fideísmo. Um mundo rigorosamente racional, capaz de funcionar sem a intervenção do Todo-Poderoso, dá origem ironicamente a um Deus arbitrário e irracional.

Quanto mais transparente se torna a realidade, mais seu Criador parece impenetrável. Bani-lo para a periferia do seu próprio cosmo é tratá-lo como algo em grande medida dispensável, mas também aprofundar seu mistério. Assim levada longe demais, a Razão pode acabar se anulando. Como no caso de Pascal, um Deus sombrio e insondável representa terrível lembrete dos limites da racionalidade. Também somos lembrados desses limites pelo fato de que, quando a racionalidade se torna em grande medida instrumental, uma questão de cálculo e de causa e efeito, corre o risco de esvaziar a existência social do seu significado e valor. Como tal, não é capaz de lhe fornecer uma justificação plausível. Desse modo, a sociedade é dividida entre um modo de raciocínio calculista e pragmático que reflete o que seus membros de fato fazem, mas é invalidado em termos mais edificantes, e uma forma de crença, seja religiosa ou de outra natureza, que pode oferecer essa legitimidade, mas crescentemente deixa de refletir o efetivo comportamento de homens e mulheres. É precisamente porque a Razão não é mais capaz de ligar fatos e valores, como pretendia uma sua versão anterior, que surge esse dilema.

O problema é que qualquer ideologia eficaz deve desempenhar as duas tarefas ao mesmo tempo. Para ter credibilidade e assim conquistar a anuência geral, ela deve enraizar-se no que os homens e mulheres de fato fazem; mas, em uma sociedade movida pelo apetite e pelo interesse próprio, correrá o risco de refletir os mais detestáveis valores, deixando, assim, de legitimar a ordem social. Numa sociedade racionalizada, talvez a religião possa sobreviver refletindo a lógica reificada da vida cotidiana, como na religião “natural” ou “racional” do Iluminismo. Mas poderá então esgotar seus próprios recursos simbólicos. Alternativamente, pode refugiar-se no *Schwärmerei* ou fanatismo, no culto do sentimento e da beleza da alma, em delírios místicos, em sonhos anódinos de benevolência universal ou ainda

mergulhar nas profundezas abissais do *self*.⁷³ Se a religião escolhe esse caminho, preserva seus recursos simbólicos, mas deve aceitar que tais recursos tenham peso cada vez menor na existência social como um todo. Na era moderna, a arte enfrenta um dilema semelhante.

Certos pensadores do Iluminismo reduziam o Deus de Abraão a uma abstração racional, enquanto outros, como Kant, o projetavam além dos limites da razão e dos sentidos, até os espaços sem rastros do sublime. De qualquer das duas maneiras, enfrentamos um problema ideológico. Tratar a deidade como entidade racional significa salvá-la da superstição pagando o preço de bani-la completamente do reino do sensível. Como deidade de tipo newtoniano, sua presença pode ser discernida na milagrosa concepção do cosmo, assim como na providencial marcha da história; mas não será encontrada nos recônditos secretos da subjetividade, como lamentam pietistas como Hamann e Jacobi. Mas, se Deus transcende a Razão em vez de se ver reduzido a ela, surge um problema de outra natureza. Os decretos do Todo-Poderoso ainda são absolutos, mas sua distância em relação à humanidade os torna cada vez menos inteligíveis. Já agora, não se espera que obedeçamos a ele porque suas ordens façam sentido do ponto de vista racional ou da experiência, mas porque representam, no fim das contas, as suas ordens. Como as regras de um jogo, associam seu caráter absoluto a uma certa arbitrariedade, infligindo assim o pior dos dois mundos àqueles que buscam adaptar-se a tais regras. Os decretos de Deus, como a lei moral, tal como inicialmente concebida por Kant, ou a Razão dos racionalistas, tornam-se completamente autolegitimadores. Claro que faz parte da doutrina cristã a ideia de que Deus é em si mesmo a lei, mas não se trata de uma autonomia destinada a aliená-lo de suas criaturas. Pelo contrário, a autodeterminação é uma das maneiras pelas quais mais se assemelham a ele. Sua independência em relação a ele toma a forma da liberdade pessoal.

As sociedades racionalizadas tendem não só a empobrecer seus recursos simbólicos como a patologizá-los. Se uma religião enraizada na Razão é morna, uma religião sem tal enraizamento tende a ser tórrida. Aquela corre o risco de ver sua autoridade enfraquecida, enquanto esta talvez desencadeie um “entusiasmo” perigosamente anárquico nas massas. “Deus é puro, ilimitado, livre Sentimento”, empolga-se Ludwig Feuerbach,⁷⁴ mas politicamente tais sentimentos podem ser difíceis de controlar. Louis Dupré sustenta que a religião pode ser encarada como uma explicação ou como uma experiência; mas, se a racionalidade científica do Iluminismo ameaça tornar aquela supérflua, tende igualmente a solapar a credibilidade desta.⁷⁵ É possível racionalizar a religião, como em certos escritos mais audaciosos de Fichte,⁷⁶ ou expulsá-la completamente da esfera da Razão, como nas diferentes correntes do fideísmo; mas a primeira alternativa dificilmente gratificará as massas, enquanto a segunda não tem muita probabilidade de satisfazer a elite. Propostas racionais são uma maneira acanhada de induzir homens e mulheres à virtude, ao passo que a fé como sentimento íntimo cheira a algo intelectualmente suspeito. De qualquer maneira, a força ideológica da religião é solapada. Mais ou menos como uma escolha sem alternativas entre o socinianismo e o pietismo, John Locke e John Wesley.

Certamente é possível associar religião como explicação e religião como experiência, como de certa forma fez Samuel Johnson, um dos maiores dos *Aufklärer* ingleses. De maneira diferente, Shaftesbury o fez antes dele, associando uma visão neoplatônica da ordem com a urgência do sentimento moral. Na visão de Shaftesbury, toda ação moral deve ser mediada pelos afetos e o que não tem essa mediação é simplesmente não moral.⁷⁷ Mas seu neoplatonismo, com sua lei absoluta da Razão, foi capaz de preservar sua argumentação do mero sentimentalismo. Como observa alguém, “a virtude [para Shaftesbury] requeria um impulso ou afeto interno

e, em última análise, o reconhecimento racional do bem”.⁷⁸ De maneira geral, contudo, tornava-se mais difícil reconciliar explicação e experiência. Uma fissura se abria entre a religião como totalidade racional e a religião como visão íntima — ou, em termos filosóficos, entre Hegel e Kierkegaard. Este, para quem a fé cristã é escândalo, loucura e pura e simples impossibilidade racional, uma afronta aos costumes civilizados e à razão aburguesada, é um dos maiores críticos do pensamento iluminista.

Friedrich Jacobi reconhece que os dois campos, o racional e o experimental, quase sempre falam línguas diferentes. Na sua visão, a concepção abstrata de Deus no Iluminismo nada tem a ensinar ao crente. O sujeito humano do Iluminismo simplesmente não é o tipo de criatura capaz de conferir significado à mensagem do Deus de Abraão ou que possivelmente viesse a ter fé nele. Só seria capaz disso um sujeito que fosse algo mais que uma substância pensante ou que um ponto de pura consciência. O Deus dos *philosophes* é o tipo de constructo racional no qual esse sujeito sem entranhas de fato poderia acreditar — tanto pior para ele. Como escrevem Max Horkheimer e Theodor Adorno em *Dialética do Iluminismo*, o pensamento reificado do racionalismo científico sequer pode chegar a colocar a questão da existência de Deus.⁷⁹ Ou pelo menos é capaz de postulá-la apenas de maneira que qualquer um possa investigar a existência do pé-grande ou do monstro do lago Ness. De modo geral, a fé no Iluminismo significava aceitar uma proposição, apesar de não poder ser racionalmente demonstrada, o que de modo algum é o que a palavra significa para o judaísmo, o islamismo ou o cristianismo. Ao contrário, o sujeito apaixonado, carente e vulnerável do romantismo é um ser capaz de fé no sentido autêntico da palavra; mas, desta vez, o processo de secularização já atuou, de tal maneira que, ao ressurgir o sujeito da fé, o Deus de Abraão e Jesus gradualmente desaparecem.

Separar a religião da Razão é torná-la imune ao criticismo racional. Como essa fé dificilmente pode ser considerada proposicional, não é o tipo de fenômeno ao qual se poderiam aplicar julgamentos de verdade ou falsidade. Se a religião é sentimento, como para Rousseau e Schleiermacher, ou uma apaixonada convicção íntima, como no caso de Lessing, Hamann e Kierkegaard, ou essencialmente uma forma de prática simbólica, segundo Émile Durkheim, fica difícil imaginar como se pode argumentar contra ela, exatamente como não é possível argumentar contra a artrite ou um furacão. Mas o fato de assim ser não lhe é algo inteiramente favorável. A convicção ou experiência provavelmente será valorizada numa sociedade individualista que cultiva esse tipo de interiorização, mas dificilmente proporcionaria o tipo de base comum de que precisa a fé religiosa para ser ideologicamente eficaz. Está por demais próxima dos caprichos do gosto para garantir algum consenso social. Seria necessário então algo equivalente aos julgamentos estéticos de Kant, ao mesmo tempo subjetivos e universais, uma questão de aquiescência pessoal, mas também de concordância universal.

É verdade que o sentimento e a camaradagem também podem ser associados. Se a religião é basicamente uma questão do coração, como pensam homens como Jacobi e Jean-Jacques Rousseau, é mais provável que esses sentimentos simples, universais e espontâneos unam os indivíduos do que um conjunto de verdades de difícil compreensão. Quanto mais projetados em termos conceituais, mais esses afetos correm o risco de se mostrar desagregadores. Em oposição, a religião natural do amor e da benevolência pregada pelo vigário Savoia de Rousseau pode ser compartilhada pelo camponês ignorante e o erudito urbano. Mas isso não explica o fato de os afetos propriamente ditos serem por demais frágeis como alicerce da coesão social. Representam uma condição necessária mas

não suficiente da unidade política. Para tanto, também é necessária uma crença articulada, que faz a mediação entre o efetivo e o cognitivo.

Em certo sentido, o sentimento é o território mais indiscutível, ao passo que em outro sentido é também dos mais notoriamente escorregadios. Basear a moral no corpo é conferir-lhe o alicerce mais sólido que se poderia esperar, o que levou pensadores como Francis Hutcheson a sentir tanto asco diante de um ato cruel quanto de um horrível fedor. Uma fé baseada nos sentimentos tem algo do caráter certo e imediato do corpo, sendo assim muito mais confiável que as ideias. Laurence Sterne recomenda a virtude como uma espécie de tônico espiritual que purga o sistema, tornando-nos ao mesmo tempo alegres e prósperos.⁸⁰ O Homem dos Sentimentos encontra, na formulação de Sterne, “glorioso prazer” em fazer o bem, de tal maneira que o comportamento virtuoso acaba se assemelhando a uma mordida numa coxa de galinha ou a um trago de bom vinho do Porto. Estamos muito longe de Kant. No despreocupado helenismo de uma classe média já agora satisfeita consigo mesma, à vontade nas cafeterias da Inglaterra setecentista, a caridade e a sociabilidade, o que pratica a benevolência e o que cultiva a boa vida já não se distinguem tão facilmente. Para um moralista como Hutcheson, o bom e o sensual estão intimamente interligados: a benevolência é uma espécie de prazer corpóreo, no qual o indivíduo saboreia a delícia moral dos outros como quem levasse à boca suculentos camarões. Não foi à toa que Hutcheson, para quem a virtude é em certo sentido comédia, escreveu um tratado sobre o riso, não exatamente a mais popular das formas literárias entre os protestantes do Ulster.⁸¹ O livro contém até algumas piadas razoavelmente engraçadas.

Mas num mundo empiricista a experiência corpórea é irreduzivelmente privada, não sendo esta a melhor maneira de a religião ou a moral servir à causa do consenso político. A crença religiosa não pode ser desvinculada do

sentimento privado, muito menos numa civilização fragmentada urgentemente necessitada de elos sociais mais robustos. A apaixonada devoção de um Kierkegaard não quer saber de questões secundárias como os costumes sociais ou a estabilidade política. A interiorização da fé protestante reflete uma sociedade individualista, mas também desdenha das abstrações das quais depende esse tipo de ordem. A fé como experiência privada está muito estreitamente aliada a um individualismo politicamente destabilizador para o qual o *self* é puramente autônomo. Um dos equívocos de certas correntes do pensamento iluminista foi encarar a dependência humana como um defeito — e certas correntes idealistas repetiriam o erro. Numa tirada contra o idealismo de Fichte, Friedrich Jacobi rejeita a autonomia do *self* como puro orgulho, opondo-lhe o que chama de dependência do amor. “A filosofia transcendental”, declara, “não vai arrancar este coração do meu peito e botar no lugar um simples mecanismo de *individualidade solitária*”.⁸² Se a condição mais elevada que a filosofia é capaz de imaginar vem a ser essa coisa pura, nua e vazia a que dá o nome de *self*, então, sustenta Jacobi, deveria amaldiçoar a própria existência.

O benevolismo e o sentimentalismo representavam úteis corretivos a um racionalismo ético árido. Mas o culto do sentimento, ao expurgar a religião de seus dogmas mais rebarbativos, também ameaçava eviscerá-la e, com isso, diminuir sua força ideológica. No próprio idioma estético do século XVIII, ele era excessivamente belo e muito pouco sublime. Carecia das sanções, dos tabus e do superegoico sadismo associado ao sublime, que a religião descartava para seu próprio prejuízo político. Como reconhecia Edmund Burke, precisamos aprender a amar a Lei, mas também sentimos um prazer masoquista em sermos aterrorizados por ela.

Racionalistas morais como Richard Price ficavam consternados com essa estetização da ética. “Se este ponto de vista está correto, nossas ideias sobre a moral”, queixa-se ele a respeito dos benevolistas e sentimentalistas, “têm a mesma origem que nossas ideias sobre as qualidades sensíveis dos corpos, a harmonia dos sons ou as belezas da pintura e da escultura [...] A virtude [segundo afirmam os que adotam esse esquema] é uma questão de gosto.”⁸³ O tipo de moral que Price tem em mente pode incitar homens e mulheres à ação, mas está perigosamente escorado no sentimento, na intuição ou no senso moral. Ao contrário, uma moral baseada na Razão está solidamente alicerçada, mas carece da força de motivação. Como se sabe, Hume nega que a Razão seja capaz de originar motivação. Com efeito, quanto mais baseamos a moral na Razão, mais ela nos pode privar de iniciativa. Se a ordem moral é de manufatura divina, parte integrante da assombrosa concepção do próprio cosmo, provavelmente será tão determinista quanto a lei da gravidade e, assim, igualmente indiferente à vontade individual. Em consequência, corremos o risco de ser apanhados entre o que Seamus Deane chamou de “sorridente insensatez do Homem de Razão e obtuso derramamento do Homem de Sentimento”.⁸⁴

Racionalistas morais do século XVIII como Samuel Clarke e William Wollaston sustentam que o bem deve estar enraizado numa Razão independente do sentimento, para que o domínio vital da moral seja isolado dos caprichos do subjetivismo. Mas esses pensadores, conforme retrucam os empiricistas, sentimentalistas e teóricos do “senso moral”, para começo de conversa, não são capazes de dizer por que é bom obedecer aos ditames da Razão. Sua argumentação quer dar por demonstrado o que está por demonstrar. Se a Razão já não incluiu uma ideia do bem, como em Platão ou Tomás de Aquino, temos um problema: afinal, por que louvá-la? Uma racionalidade puramente técnica nada terá a dizer sobre questões de

valor. Francis Hutcheson sustenta que não se pode dar uma justificação racional para aceitar um ponto de vista moral. O senso moral deve anteceder o raciocínio, numa espécie de pré-compreensão heideggeriana por trás da qual não somos capazes de nos imaginar, uma capacidade que já deve existir no caso de se desejar que alguma manifestação da linguagem seja considerada argumento moral.⁸⁵ Além disso, se a Razão representa o desígnio racional do universo, não há porque se preocupar com a obediência a ela, no sentido de viver em conformidade com essa ordem, como Friedrich Nietzsche observaria mais tarde.

As ordens sociais seculares têm, portanto, um problema com suas fundamentações morais. À medida que o processo de racionalização passa a infiltrar as esferas cultural e religiosa, como no mundo mecanicista do deísmo ou na natureza legalista de certas doutrinas protestantes, esses reinos se tornam menos receptivos a questões de valor fundamental e, portanto, menos capazes de escorar o poder político. Mas, se não desempenharem um papel nesse processo, correrão o risco de perder qualquer significado público. A religião é por demais mundana ou excessivamente sobrenatural, acumpliciada com a lógica deste mundo ou totalmente alheia a ela. Deus é por demais imanente, como em Spinoza, ou inefavelmente transcendente, como em Kant. É absorvido na Natureza ou na História ou expulso além das fronteiras da Razão. A tensão interna do cristianismo ortodoxo — o reino de Deus está ao mesmo tempo presente e ausente, imanente na história humana, mas ainda uma forma de transcendência que está por vir — se afrouxa de maneira fatal. Caberia aos idealistas alemães reparar essa incapacitante dualidade.

2

Idealistas

A história da era moderna é, entre outras coisas, a busca de um vice-rei de Deus. Razão, Natureza, *Geist*, cultura, arte, o sublime, a nação, o Estado, a ciência, a humanidade, o Ser, a Sociedade, o Outro, o desejo, a força vital e as relações pessoais: todos funcionaram de tempos em tempos como formas de divindade deslocada.¹ “Com certeza, em nossa época, a religião é um campo discursivo tão vago e tênue que seu vocabulário pode ser apropriado por outras causas”, escreve Frederic Jameson.² Se o espírito religioso da modernidade de fato pode ser vago, será entre outros motivos porque uma versão diluída da fé atende mais ao gosto de uma era cética do que uma versão doutrinária. Devidamente escoimada de seu dogma, ela é então facilmente acoplada a modos seculares de pensamento, podendo assim preencher vazios ideológicos e oferecer soluções espirituais de maneira mais persuasiva que a própria religião ortodoxa.

Alain Badiou, talvez o mais eminente filósofo de nossa época, concorda enfaticamente com a morte de Deus, mas se recusa a abrir mão das ideias de infinito e vazio, ambas com pedigree teológico. “A morte de Deus”, afirma Peter Hallward, comentando a obra de Badiou, “implica [...] a rigorosa afirmação da *nossa* própria infinitude”.³ Difícil entender de que

maneira isso, assim apresentado, difere da Religião da Humanidade do século XIX, escola de pensamento que examinaremos mais adiante. Na avaliação de Badiou, foi a hermenêutica, com sua paixão pela produção de sentido, que tentou calçar os sapatos da divindade, já que a religião, para ele, é essencialmente um desejo de dotar a realidade de um certo grau de significado.

A era moderna, assim, não se tem preocupado muito com a advertência de não erigir imagens da divindade. Desnecessário lembrar que nenhum dos substitutivos divinos com que se saiu pode ser reduzido a esse papel. São todos fenômenos em si mesmos, não apenas um *locum tenens* ou versão camuflada de algo mais. Mas a religião tem desempenhado um papel ideológico tão fundamental na história humana que, uma vez iniciado seu processo de descrédito, tal função não pode simplesmente ser abandonada. Pelo contrário, precisa ser assumida por vários estilos seculares de pensamento, que então contribuem involuntariamente para manter a divindade viva de maneira mais clandestina.

“A teologia tem sido rainha há tanto tempo”, observa um personagem do romance *The Time of the Angels*, de Iris Murdoch, “que acha que ainda pode dominar como rainha disfarçada”. Não falta inclusive quem se disponha a detectar uma forma substitutiva de religião na psicanálise, com seus sacerdotes, seus rituais de confissão, a consciência do Pecado Original, a culpa ontológica, a Lei divina, os cismas sectários e as inquições quase teológicas na sublime impenetrabilidade do inconsciente. Walter Benjamin encontrou uma versão convenientemente profana da experiência religiosa no surrealismo, perspicazmente misturada com um pouco de haxixe. A nossa época se tem mostrado ligeiramente menos elevada em sua busca de deuses de segunda mão. A versão contemporânea da religião é o esporte. É o esporte, com seus ícones sagrados, suas tradições reverenciadas, suas

solidariedades simbólicas, suas assembleias litúrgicas e seu panteão de heróis, que vem a constituir o ópio do povo. É também a cultura do povo, nos dois principais sentidos da palavra: uma forma comunitária de vida, mas também uma oportunidade de exhibir ou apreciar um tipo de talento artístico do qual em geral a massa dos cidadãos é em grande medida excluída.

Talvez o mais bem-sucedido sucedâneo de uma deidade desacreditada tenha sido a ideia de cultura. Vamos examinar esse tópico num capítulo posterior. Enquanto isso, contudo, podemos voltar nossa atenção para os filósofos idealistas alemães, que preservam todo o alcance universal e o impulso totalizador do Iluminismo, juntamente com a busca de fundações robustas, mas colocando o Espírito no lugar da Razão como o motor principal da história humana. Essa visão sinóptica da ciência, da arte, da Natureza, da história e da política representa uma das mais impressionantes sínteses intelectuais da era moderna, lançada com a leveza e o elã de uma era revolucionária. Em alguma parte de suas obscuras profundezas, certos motivos que viriam a se tornar esteios do pensamento moderno já podem ser percebidos germinando.⁴ Nicholas Boyle escreve que a filosofia alemã desse período é “a principal forma de teologia secularizada”. A universidade alemã, comenta, “deu origem à filosofia idealista sistemática como um substituto da religião, secular e centrado no Estado”.⁵

No limiar da era industrial-capitalista, o pensamento idealista se vê na interseção da doutrina cristã tradicional com a progressiva secularização da era moderna. Como escreve Andrew Bowie, “a necessidade de um tal sistema [do idealismo] resulta da consciência de que o declínio da religião gera um déficit que deve ser superado, para se negociar racionalmente um novo lugar para a humanidade na ordem das coisas”.⁶ “Hegel”, observa Jürgen Habermas, “concluiu a apropriação filosófica da tradição judaico-

cristã na medida do possível nas circunstâncias do pensamento metafísico”.⁷ A transcendência é agora, por assim dizer, mais horizontal que vertical — mais questão de uma história perpetuamente se excedendo, a caminho de algum futuro *pleroma* ou estado de realização, que de um Deus que descansa nos espaços silenciosos além do seu próprio universo.

Se certos pensadores do Iluminismo tentavam reconciliar Razão e revelação, os idealistas e românticos estão em busca de um sobrenaturalismo natural, para usar o título de um clássico estudo do período.⁸ Os dois projetos envolvem uma reconfiguração da fé religiosa em termos seculares. Não é difícil, por exemplo, encarar o Espírito como sucedâneo de Deus, e isto em sentido perfeitamente estrito. O espírito, ou liberdade, é o alicerce do mundo, mas não é possível entender sua natureza no mundo nem o capturar numa imagem esculpida; e, embora esteja na origem do *self*, também é infinitamente transcendente em relação a ele. Para toda uma série de pensadores, de Herder a Hölderlin, o racionalismo corre o risco de privar o mundo de valor inerente. O problema é como restabelecer esse valor sem excessivo recurso exatamente àqueles conceitos religiosos que o racionalismo está empenhado em solapar. O interesse do Iluminismo pelas ciências e pela filosofia natural deixou sua marca, particularmente na *Naturphilosophie* de Friedrich Schelling. É necessário evitar o materialismo mecânico, mas não ao preço de uma falsa transcendência. O *Geist* deve ser salvo de ambos, sendo instalado, na forma da intersubjetividade, como em Hegel, como mola fundamental da história humana. Como a eternidade está apaixonada pelos produtos do tempo, é da natureza da transcendência ser imanente. Não existe um supremo conflito entre Espírito e Natureza, assim como não existe contradição entre o Pai que é Espírito e o Filho que é carne e sangue. Se a mente é capaz de refazer completamente a realidade, capacidade manifesta de maneira

sensacional pela Revolução Francesa, é porque o mundo é secretamente feito do seu próprio material.

Um dos problemas dos pensadores iluministas é saber de que maneira essa autoridade da mente sobre a Natureza não deixaria o Homem alienado da realidade exatamente no auge de sua soberania sobre ela, monarca de um cosmo sem vida e incapaz de dialogar com ele e assim confirmar sua centralidade. O significado que esse cosmo acaso tivesse era simplesmente o que ele próprio nele investira e divisar apenas o próprio rosto para onde quer que esteja voltado é uma espécie de loucura. Passar dinheiro de uma mão para outra não constitui uma transação financeira, como nos lembra Wittgenstein. A consequência do poder, assim, é uma implosão do *self*. Esse governante absoluto se transforma, na formulação de Kierkegaard, num “rei sem país, [que] na verdade não governa nada”.⁹ Mas não precisa ser assim, se a própria Natureza vibra com forças vitais, como consideram Hegel e Schelling. A mente pode então voltar-se para a realidade sem receio de ser anulada por ela. O mundo torna-se suficientemente ativo para entabular um diálogo frutífero com a humanidade. Schelling considerava que a Natureza deve ser convertida de um Isso para um Vós, transformada de objeto em sujeito.¹⁰

Homens e mulheres podem, portanto, sentirem-se enraizados no mundo sem sentir sua autonomia solapada. A liberdade é simplesmente sua maneira característica de participar desse todo que se move esplendidamente sozinho. Representam esse rebento do mundo no qual ele se torna consciente de si mesmo e podem, assim, compartilhar de sua vida interior através da dignidade de uma decisão livre, o que não está ao alcance de margaridas e minhocas. As fendas introduzidas por Kant em nossa existência podem assim ser reparadas. Podemos nos aconchegar no seio da Natureza sem medo de ficar presos num determinismo sem alma,

certos de que o *self* está assentado com segurança — mas assentado num princípio que é a própria essência da liberdade, portanto sem prejuízo do nosso desabrochar como agentes livres.

Como em boa parte do pensamento idealista e romântico, trata-se de uma visão veladamente teológica. Para o cristianismo ortodoxo, Deus é o fundamento de todo ser, a condição da possibilidade de tudo, de modo que cair de suas mãos seria cair da existência. Entretanto, como ele é liberdade incondicional, a dependência da humanidade em relação a ele, que é o significado do fato de ter sido criado, é o que lhe permite ser plenamente si mesma. Deus é a fonte da liberdade e da autonomia humanas, não o que as suprime. É pela dependência da graça que homens e mulheres alcançam sua autodeterminação, exatamente como fazem por meio de sua dependência à linguagem e à cultura. À sua maneira, o Iluminismo tinha consciência desse paradoxo. Deus era o autor tanto da Natureza quanto da Razão, mas as tinha modelado de maneira a serem autodeterminadas. Nesse sentido, pelo menos, o sagrado e o secular não estavam em confronto. Se a autonomia do universo decorre do fato de partilhar da vida do seu Criador, a fé não é inimiga da ciência.

O problema, especialmente para certos pensadores românticos, é que, se de fato existe um alicerce sob nossos pés, é difícil para nós ter algum conhecimento exato dele. Parece antes uma questão de fé que de cognição. Como no caso do Todo-Poderoso, existe um fundamento da nossa subjetividade que não pode ser representado aqui — mais próximo de nós que a respiração e que, no entanto, deve necessariamente escapar a nossa apreensão conceitual para que possamos funcionar como sujeitos autogovernados. Assim, a ausência de Deus não é uma deficiência a ser lastimada, mas aquilo que nos torna os agentes livres que somos. Podemos, é claro, tentar dar as costas a nós mesmos para dar uma espiada no que

quer que nos situe aqui, como que nos levantando pelos cadarços das botas para nos ver de um ponto de vista além da própria subjetividade. Mas encontraremos apenas mais subjetividade. Se o próprio princípio do ser é subjetivo, não é possível espiar além para ver no que por sua vez ele repousa, pois, assim fazendo, permaneceríamos no contexto da subjetividade. Não podemos pensar em nós mesmos fora do pensamento. É certamente o que Schelling tem em mente ao comentar que “a autoconsciência é a fonte de luz de todo o sistema do conhecimento, mas ilumina apenas à frente, e não para trás”.¹¹

Como as tartarugas infinitamente sobrepostas sobre as quais o mundo supostamente repousa, então, a subjetividade não tem início nem fim. Também remonta infinitamente para trás. Nesse sentido, especialmente com Fichte, o sujeito é transcendente da mesma forma como Deus é tradicionalmente considerado. Deus não pode ser incluído no seu próprio cosmo, assim como o olho não pode figurar como objeto do seu próprio campo de visão sem a ajuda de um reflexo. Sua natureza não pode ser entendida ao lado das coisas criadas, pois foi ele que lhes deu existência. Ele não é um item dentro ou fora do universo. De maneira semelhante, toda a realidade tem hoje sua origem, sua meta e sua *raison d'être* nessa enigmática não entidade, o sujeito; mas o próprio sujeito parece eternamente exilado dessa realidade e, como tal, resvalando para fora da existência. Assim que tentamos fechar o punho sobre essa matéria inconstante e fugidia, ela escapole. O que torna o sujeito tão notável — o fato de, à maneira divina, ser eternamente anterior ao mundo que gera — também é uma espécie de carência. Banido do mundo fenomênico, ele só pode ser conhecido como um eloquente silêncio bem no seu cerne. Juntar sujeito e objeto no mesmo entendimento seria um erro categórico como imaginar que Deus e o universo combinam. A fonte de todo conhecimento

não pode ser conhecida. Nossa autorreflexividade tem limites. Estamos tratando de uma teologia do sujeito, não apenas de uma filosofia dele.

Assim é que a liberdade, ou subjetividade, é apenas um dos nomes dentre a infinidade de nomes seculares de Deus. “A liberdade”, escreve Schelling, “é o princípio básico sobre o qual tudo se apoia”.¹² Não pode, no fim das contas, enfrentar obstáculos materiais, pois o mundo material é secretamente seu próprio produto. O ser, como observa Schelling, confiante, é simplesmente “liberdade suspensa”. Mas, se a sustentação do ser é pura liberdade, a mais leve tentativa de conceitualizá-lo estará fadada ao fracasso. Objetificar esse ponto de pura autodeterminação — essa coisa fugidia perpetuamente surgida do próprio lombo, que não é uma coisa, mas puro ato ou processo — seria correr o risco de fulminá-la mortalmente no próprio momento da cognição. Como o inconsciente para Freud, o Espírito deve ficar fora do alcance da consciência humana para que esta desempenhe sua missão. “A ausência de chão da eternidade”, escreve Schelling, “está muito perto em cada pessoa e elas ficam horrorizadas se é trazida à sua consciência”.¹³ Existe algo do real lacaniano nesse horror oculto, assim como do temível vazio do sublime. Para Fichte, Schlegel e Schleiermacher, não pode haver conhecimento conceitual desse chão porque a pura liberdade é pura vacância ou negatividade, o que significa que não existe objeto a ser conhecido. De maneira semelhante, para a teologia judaico-cristã, Deus não pode ser conhecido — não apenas por nossas mentes serem incapazes de compreender uma entidade tão elevada, mas porque, para começo de conversa, ele nem é uma entidade.

O princípio mais vital da civilização de classe média, a liberdade, corre assim o risco de se tornar alarmantemente indeterminado. O sujeito fica parecendo um fantasma fugidio que desaparece assim que lhe damos um nome. Somos constituídos pelo que necessariamente deverá permanecer

opaco para nós. É verdade que, embora o Absoluto talvez não esteja ao alcance do raciocínio comum, pode se render, à la Hegel, ao pensamento dialético. Também pode ser conhecido na prática (Fichte) ou se revelar acessível à intuição (Schelling) de uma forma que reflita o caráter imediato do conhecimento que o próprio Deus tem das coisas. Há também os pensadores para os quais sua presença pode ser sentida no próprio ato de tentar em vão apreendê-lo. Ainda assim, o caráter vago desse princípio é motivo de preocupação. Se o sujeito vem a adquirir um status infinito, acolhendo no seu seio uma energia ilimitada, poderíamos igualmente supor (já que o infinito é pura negatividade) que existe um aterrorizante vazio no seu cerne. Sua autoexpressão não tem fim; mas precisamente por este motivo ela não pode significar a si mesma como tal em qualquer das suas obras individuais. O infinito é ao mesmo tempo nosso triunfo e nossa perdição. A subjetividade, como a divindade, cujo lugar vem agora sorrateiramente usurpar, é um abismo insondável, um pensamento tão alarmante quanto esfuziante. Em que sentido pode um abismo servir de alicerce?

Se o tema se revela de difícil apreensão é porque, em grande medida, existe lá fora uma forma de subjetividade que ameaça romper as amarras do pensamento tradicional em suas insondáveis profundezas, sua perpétua mobilidade, sua vontade infinita e sua dinâmica automodelagem. Pouquíssima coisa, com certeza, chega alguma vez a ser inteiramente nova e tal concepção da humanidade tem notável pedigree; mas não é o tipo de entidade que Voltaire e James Boswell teriam prontamente reconhecido. Como formar um conceito de algo tão volátil? Essa criatura ansiosa, empreendedora, eternamente em movimento nasceu numa ordem social na qual já se torna difícil diferenciar sistema e transgressão. Hoje existe lá fora uma forma de produtividade potencialmente infinita, uma energia

incontível de “má” sublimidade que é inimiga de toda simetria e proporção, e que ameaça rechaçar toda representação estável.¹⁴ O sujeito empreendedor precisa de certas formas assentadas — de direito, política, cultura e assim por diante — para prosperar. O problema é que o seu próprio agitado dinamismo constantemente ameaça derrubá-las. A civilização é assim projetada numa crise da qual o pensamento idealista tenta resgatá-la.

É Hegel, acima de todos, que abraça a missão. Na sua visão, o Espírito pode ser capturado e contido num sistema completo, dotado dos mais sólidos alicerces. Como vimos, existe no próprio cerne dos sistemas conceituais algo — a subjetividade — que ameaça escapular. Eles são ameaçados de dissolução exatamente pelo mesmo princípio que tentam explicar. O triunfo de Hegel e de alguns de seus colegas é descobrir uma base absoluta precisamente (de todas as coisas!) neste que é o mais fugidio dos fenômenos — encontrar na presença imediata do sujeito perante si mesmo a absoluta identidade entre sujeito e objeto ou no fato de a subjetividade ser um chão por baixo do qual não podemos mergulhar o eixo em torno do qual se pode ver girar o mundo.

* * *

Se o sujeito resiste ao conceito, sempre pode se entregar à imagem. Talvez só com o advento do romantismo (“religião derramada”, na zombeteira designação do neoclassicista T. E. Hulme) o tesouro de imagística conhecido como arte de fato comece a rivalizar com a fé religiosa.¹⁵ Ainda assim, o idealismo prepara o caminho. Hegel pode ter a arte em mais baixa estima que a filosofia, mas Schelling a considera “a forma pública exemplar da consciência filosófica”.¹⁶ Na sua visão, a arte mistura vontade com

espontaneidade, a mente consciente com o inconsciente. Oferece, portanto, uma preciosa percepção do próprio alicerce do nosso ser: o processo inconsciente de autoprodutividade que é a Natureza como um todo. O sujeito humano é uma forma de produção autoconsciente; mas essa automodelagem também é a sua maneira de participar do perpétuo empenho do mundo de se lançar na existência, de acordo com suas próprias e poderosas leis. Sujeito e objeto, cultura e Natureza, liberdade e necessidade podem assim ser harmonizados. A função da obra de arte é conferir forma palpável à autoprodutividade da Natureza, assim nos proporcionando um raro lampejo de percepção da inteligibilidade desse processo. “O mundo objetivo”, escreve Schelling, “é simplesmente [...] a poesia inconsciente do espírito; o órganon universal da filosofia — e a pedra angular de todo o seu arco — é *a filosofia da arte*”.¹⁷ É a arte que nos dá acesso ao funcionamento interno da realidade, proporcionando-nos o conhecimento do Absoluto de uma forma que o conceito, pelo menos na visão de Schelling, não é capaz. A arte, observa ele no seu *Sistema do idealismo transcendental*, representa uma intuição que se tornou objetiva. Uma ideia eterna da razão se manifesta nesse humilde fragmento de matéria, assim como o Pai espiritual encarna no Filho corpóreo.

Não precisamos, então, deixar de lado toda tentativa de aprisionar essa tímida criatura, o sujeito. Para Schelling, a arte é o nosso privilegiado modo de acesso à escorregadia não coisa conhecida como subjetividade. Também para Fichte o sujeito pode ser conhecido, mas apenas se o concebermos como uma prática, não como um objeto. Muitos problemas filosóficos começam a se dissipar quando começamos com o sujeito como agente em vez de fonte de contemplação ou passivo receptáculo de dados sensoriais. Para Fichte, o sujeito é essa criatura peculiar que se conhece no ato de se postular. O seu ser e o seu autoconhecimento são, assim, idênticos.

Tão soberano é o sujeito fichtiano que o mundo material, secretamente sua própria criação, não pode oferecer genuína resistência aos seus desígnios. A infinita luta do *self*, um desejo que não conhece inerente satisfação, é a condição da possibilidade de qualquer realidade. “Sem luta não há objeto” é o slogan de Fichte. “Só na medida em que algo esteja relacionado à faculdade prática do *self*”, escreve ele, “pode ter existência independente”.¹⁸ Numa fantasia infantil de onipotência, não pode haver autêntica alteridade. Ainda assim, esse sujeito privilegiado precisa humilhar-se para sair vitorioso. Só estabelecendo limites para si mesma, resvalando para a finitude ao inventar esta ou aquela entidade a ser enfrentada, essa liberdade ilimitada se torna suficientemente determinada para ter consciência de si. Como se, de maneira perversa, esse empreendedor superiormente seguro de si criasse obstáculos à própria liberdade, simplesmente para exercitar os músculos contra eles e desfrutar do próprio poder. Talvez exista aqui um remoto paralelo com a maneira como o desejo, para Freud, temendo perder-se ao alcançar seu objeto, prospera com os bloqueios que cria para si mesmo. O chamado ego absoluto de Fichte, outro *locum tenens* do Todo-Poderoso, é infinito, autossustentado, autocausado, espontâneo, inconsciente, não condicionado e indeterminado. Pode intuir-se apenas no ato de se postular, no qual o *self* como infinito e o *self* como finito — Pai e Filho, por assim dizer — estão espontaneamente unidos.¹⁹

Embora Fichte não seja particularmente profundo em estética, esse sujeito não deixa de ter ressonâncias de uma obra de arte. Como o artefato estético, ele é autofundado e autodeterminado; como um artefato, ainda, apresenta como objetivo o que secretamente é sua própria criação, constituindo aquilo de que tem consciência. O *self* é aquilo “cujo ser ou essência consiste simplesmente no fato de postular-se como existente” e,

portanto, “existe por si mesmo”.²⁰ Se aos olhos de Schelling a arte é a chave para o material interno do cosmo, a atividade humana para Fichte sempre é em certo sentido artística, pois ao impor uma forma à realidade determina livremente que o mundo exista de certa maneira.

Em certo sentido, contudo, todo esse corajoso discurso da estética de nada valia. A arte pode ser mais palpável que a filosofia; a imagem, mais convincente que o conceito — mas tende a deixar o populacho quase igualmente frio. É matéria por demais secundária para substituir a fé religiosa, que liga a conduta diária de incontáveis homens e mulheres comuns à mais sublime das verdades. Nenhum sistema simbólico na história jamais foi capaz de rivalizar, ainda que remotamente, com ela a este respeito. No fim das contas, o idealismo revelou-se uma doutrina excessivamente cerebral, como viriam a denunciar certos autores românticos. Pode ter substituído a Razão dos *philosophes* por um Espírito de certa maneira menos esterilizado, mas teve dificuldade para traduzir suas verdades num idioma cotidiano. Apesar de todas as suas mistificações, não foi um erro que as igrejas se mostrassem inclinadas a cometer.

* * *

Se não pode haver uma imagem esculpida da liberdade — se a era da liberdade burguesa é uma era iconoclasta —, não poderiam deixar de sobreviver certas consequências políticas inquietantes. Para ser eficaz, o poder precisa inscrever-se nos sentidos. As igrejas e o catolicismo romano, por excelência, não tinham muito a aprender sobre as maneiras como o divino encarna sensualmente no gesto e na performance, no cheiro do incenso, na cor de uma casula ou na curvatura de um joelho. A ideologia é o lugar onde as proposições abstratas se infiltram na vida dos sentidos, os

valores absolutos se projetam no tempo histórico, o contingente é imbuído de um ar de necessidade e a obrigação é alquimicamente transformada num sentimento de autorrealização.

Já vimos de que maneira esse desprezo pela cultura ou a experiência vivenciada corria o risco de diminuir a força da Razão do Iluminismo. Um erro que os idealistas e românticos tentariam não repetir. É o que fica evidente no *Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, documento anônimo com a caligrafia de Hegel que provavelmente é obra de Schelling. “A menos que as tornemos estéticas, isto é, mitológicas”, insiste o autor, “as ideias não terão qualquer interesse para o povo”.²¹ Para que a filosofia tenha alguma influência sobre a multidão, é preciso que haja uma “religião dos sentidos”, na qual o poeta se torne “o professor da humanidade”. A filosofia precisa de qualquer maneira dessa presença palpável, mas a necessidade é tanto maior para que ela se torne realmente uma força nas ruas e tabernas. Para tanto, ela precisa dar origem a uma “mitologia da razão”, reconciliando o concreto e o abstrato, os sentidos e a racionalidade. O argumento representa um compromisso entre a tese elitista da dupla verdade e o ponto de vista radical iluminista de que as massas podem ser esclarecidas. O populacho de fato pode compartilhar da verdade e da razão, mas em forma ficcional, afetiva, figurativa.

“A mitologia deve tornar-se filosófica para tornar as pessoas racionais”, propõe o *Programa sistemático*, “e a filosofia precisa tornar-se mitológica para tornar os filósofos sensuais”.²² A arte, no dizer de Jürgen Habermas, “viria a reconquistar seu caráter público na forma de uma nova mitologia”.²³ Hölderlin insiste repetidas vezes na necessidade de uma mitologia comum para forjar a unidade de uma sociedade fragmentada. Como muitos outros, ele encontra essa desejável condição na Grécia Antiga, marcada como era por uma fusão da alta cultura com a Natureza intocada, da espontaneidade

com a autoconsciência civilizada. Friedrich Schlegel observa em seu “Discurso sobre a mitologia” que sua nação não tem atualmente uma mitologia, mas está perto de alcançá-la. E de fato a Alemanha fabricaria toda uma mitologia cerca de um século depois, embora não fosse do tipo que o próprio Schlegel pudesse considerar particularmente palatável.

O mito, assim, deve servir como uma nova forma de religião, unindo o populacho e os intelectuais num único projeto. Nesse sentido, o casamento da filosofia com a mitologia é uma forma de colaboração de classe. Combinar as duas é conferir às ideias a força tangível da imagem e da fábula, assim trazendo a razão ao alcance das pessoas comuns. Arte e mito desfazem a oposição entre o sensível e o inteligível, como aliás (segundo assinala Schleiermacher) a própria linguagem. Se tantos românticos alemães idolatravam Spinoza, era em grande medida por considerarem que seu pensamento reconciliava a cerebração e os sentidos exatamente dessa maneira.²⁴ Até Kant, com sua austera iconoclastia, sustentava que o entendimento depende da imaginação produtiva.

“Toda a riqueza do conhecimento e da felicidade humanos consiste em imagens”, observa Johann Georg Hamann, que tanto impressionou Kierkegaard com sua rejeição da teologia racional.²⁵ A Musa poética, prossegue Hamann, “purificará o uso natural dos sentidos do uso antinatural das abstrações, pelo qual nossos conceitos das coisas são tão mutilados quanto o nome do Criador é alvo de anulação e blasfêmia”.²⁶ Esses conceitos anêmicos devem ser restituídos à vida do corpo, uma volta que o ardoroso estilo literário de Hamann já promove ao propor. O discursivo deve ser transformado no intuitivo. Se Schelling, juntamente com tantos dos seus *confrères*, descarta a alegoria com menosprezo, é entre outras coisas porque o significante alegórico, ao contrário do tão reverenciado símbolo, estabelece uma divisão entre o sensível e o inteligível.

As ideias não sensíveis são ofensivas sob vários aspectos, inclusive por serem consideradas incompatíveis com as massas. O povo enxergaria um sinal, um anseio que o Iluminismo descarta como mera superstição. Assim, o bem e a verdade devem encontrar tradução no belo para que a filosofia e as massas possam convergir. O aforismo de Keats, “Beleza é verdade, verdade é beleza”, celebra esse casamento do racional com o sensorial. Ao proclamar a morte da arte, Hegel antecipava que um dos vários obstáculos a esse projeto seria que, à medida que a modernidade avançasse para suas fases finais, a própria arte haveria de se tornar cada vez mais abstrata.

A mitologia da Razão de Schelling não é do tipo que Max Horkheimer e Theodor Adorno encontram no Iluminismo. Para eles, a expressão não sugere que a Razão deve ser transformada em mito, mas que é isso o que ela tem sido o tempo todo. Razão e mito são na verdade etapas da mesma narrativa, variações em torno da mesma tentativa de subjugar a Natureza em alguma aparência de ordem. “Assim como os mitos já envolvem esclarecimento”, comentam Horkheimer e Adorno, “a cada passo o esclarecimento se confunde mais profundamente com a mitologia”.²⁷ Na *Dialética do Esclarecimento*, tanto o mito quanto a Razão envolvem o domínio da Natureza, o apagar do que não é classificável, o princípio da equivalência abstrata e a subordinação do mundo material ao signo ou à fórmula científica. “Toda mitologia”, escreve Marx, “supera, domina e modela as forças da natureza na imaginação”.²⁸ Para alguns dos seus críticos, o racionalismo abstrato é simplesmente uma versão mais sofisticada da *pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, com sua taxinomia detalhista e quase obsessiva do mundo natural.

À medida que o familiar insiste em voltar, sempre em trajes ligeiramente diferentes, o tempo nesse mundo mítico ou racionalista parece voltar-se sobre si mesmo, de maneira que nada realmente imprevisível possa

irromper na cena. Tudo o que ocorre já ocorreu antes de alguma forma, pois o mito é cíclico e a Razão revela um mundo que em toda parte é o mesmo. O que o mito entende como destino, o racionalismo científico entende como necessidade das leis naturais. Nenhuma das suas formas de cognição é capaz de se voltar sobre si mesma, apreendendo as condições que a possibilitam. Além disso, assim como o conhecimento para o Iluminismo é em parte um instrumento do poder, o mesmo se pode dizer do mito. De modo geral, ambos os modos rejeitam a separação entre conhecimento e poder que é a condição da crítica. Assim é que o Iluminismo “regride para a mitologia da qual nunca foi capaz de escapar”.²⁹ O fetichismo da mercadoria é uma dessas espécies de magia primitiva — uma das inúmeras maneiras de a superstição e a idolatria sobreviverem à lucidez de uma Era da Razão.

* * *

A Razão do Iluminismo pode se infiltrar no mito, mas também alistá-lo para sua própria causa. Assinalar, por exemplo, as afinidades entre a mitologia pagã e a cristã pode ser uma maneira oblíqua de tentar desacreditar aquela. Para Schelling e seus colegas, contudo, a questão não é desmascarar o mito como uma ilusão, como tentavam fazer certos apologistas do esclarecimento, mas utilizá-lo para fins racionais. Uma nova mitologia, amplamente disseminada nas massas, de modo algum haveria de se revelar inimiga da Razão. Pelo contrário, viria dotá-la de um corpo material muito necessário. Os elos rompidos entre os cidadãos, assim como a ameaçada aliança entre a Natureza e a humanidade, poderiam ser restabelecidos pela partilha de imagem e crença. Ideias de círculos fechados e opiniões comuns, teorias elevadas e prática popular não mais estariam em

confronto. O mito serviria como um tipo de religião deslocada, unindo o místico e o mundano, o padre (ou filósofo) e a laicidade (ou as pessoas comuns) numa ordem simbólica compartilhada. O abismo aberto pelo Iluminismo entre um pequeno círculo que vivia em função da ideia e o populacho que vivia pela imagem poderia assim ser superado.

Os dois principais significados da palavra “cultura” seriam assim proveitosamente unidos. A cultura no sentido de certos ícones e percepções zelosamente cultivados seria difundida de forma constante por toda a cultura no sentido de uma forma abrangente de vida. O poeta ou filósofo seria investido do status de padre secular e a arte ou mitologia transformada num conjunto de ritos quase sagrados. Os danos infligidos ao espírito humano pelo individualismo, assim como por uma racionalidade ressequida para a qual a Natureza não passava de matéria morta, poderiam ser assim reparados. Surgiria uma ideologia mais orgânica da vida cotidiana, unindo os domínios coletivo, poético e estético que o pensamento de Kant contribuíra para separar.

Considerar que as mitologias populares podem ser trazidas à existência por viés filosófico é em si mesmo, ironicamente, um pressuposto racionalista. Mais ou menos como imaginar que se pode sonhar por encomenda. Schelling fala de maneira bem mais realista, embora ainda com um toque de pathos — esperar que a história “nos devolva a mitologia como uma forma universalmente válida”.³⁰ Como tudo mais, a mitologia tem suas condições materiais. Se Marx encara o pensamento mítico como uma tentativa precoce de impor uma ordem à Natureza, também lembra que ele tende a desaparecer quando esse domínio é alcançado pelos meios tecnológicos modernos. “A visão da natureza e das relações sociais subjacentes à imaginação grega e também, portanto, à mitologia grega”, pergunta ele numa passagem famosa, “é possível com máquinas

automáticas, ferrovias, locomotivas e telégrafos? Que chances teria Vulcano contra Roberts & Co., Júpiter contra o para-raios e Hermes contra o *credit mobiliser*?”³¹ Na Alemanha nazista, as condições históricas para a mitologia surgiriam com toda a fúria. Se as ruínas da mitologia podem ser encontradas em algum lugar, é exatamente nos escombros do Terceiro Reich. Foi Walter Benjamin quem declarou que o mito sobreviveria enquanto vivesse o último mendigo. De qualquer maneira, como haveria a busca autorreflexiva da filosofia de traduzir-se num modo simbólico que não seja geralmente considerado autoconsciente? Pois não são os mitos, como sustentava Frank Kermode, ficções que esqueceram que o são?³²

Ainda assim, havia uma necessidade de reabilitar a dimensão simbólica da existência social. Um dos motivos de embaraço da classe média industrial, como já vimos, é que os seus estilos naturais de pensamento (racionalismo, pragmatismo, secularismo, materialismo, utilitarismo e semelhantes) tendem a solapar exatamente os recursos simbólicos necessários para sua reprodução social.³³ É difícil dar origem a alguma visão de mundo muito edificante a partir de materiais tão desalentadoramente prosaicos. Liberalismo e utilitarismo não se saem muito bem como formas simbólicas. Além disso, o individualismo é uma doutrina desagregadora e, como tal, hostil à ideia de uma identidade compartilhada. É assim que o capitalismo industrial tem dificuldade de gerar uma ideologia “orgânica” própria, devendo por isso importar. O interior gerido pelo clero em Coleridge, a Inglaterra feudal em Thomas Carlyle e a religião secularizada em Comte e Saint-Simon são alguns casos em evidência. Assim como a tentativa de John Stuart Mill de suprir as deficiências imaginativas de Jeremy Bentham com um toque de idealismo coleridgiano.³⁴ Num curioso salto no tempo, uma pragmática sociedade de mercado sonha romanticamente com jovens e ousados líderes aristocráticos e abades

medievais paternalistas.³⁵ A insípida prosa do presente é obrigada a extrair sua poesia do passado. Cabe notar o contraste com Marx, que no *18 Brumário de Luís Bonaparte* rejeita todos esses enxertos e reciclagens históricas.

Assim, não é fácil para uma ordem capitalista industrial sair-se com uma visão capaz de capturar corações e mentes do povo. É necessária uma mescla de valores mais tradicionais — fé, lealdade, reverência, vínculos orgânicos, verdade transcendente, sanções metafísicas, ordem hierárquica — para compensar um certo déficit emocional e simbólico de sua visão de mundo. De Burke e Carlyle a Pugin e Ruskin, o legado radical-romântico na Inglaterra serve, entre outras coisas, para desempenhar essa tarefa. Um dos seus mais destacados herdeiros no século XX é D. H. Lawrence. Quanto mais racionalizada se torna a vida social, mais vital se torna a estratégia, porém, ao mesmo tempo, mais implausível tende a parecer. Donos de manufaturas têxteis não costumam dar heróis épicos convincentes e a Manchester industrial dificilmente poderia ser reconfigurada como mosteiro medieval. Na raiz do problema está o fato de que a vida econômica no capitalismo depende menos de valores extraeconômicos que anteriores modos de produção. Ninguém martela o aço simplesmente por amor a Deus, à honra, à Pátria ou a um senhor paternalista. Como a atividade econômica não incorpora particular propósito espiritual, tal significado precisa ser importado e o artifício da junção salta aos olhos.

A ironia da situação é evidente. Aquele mesmo sistema que desacredita a religião na espontaneidade de suas ações seculares é o que mais urgentemente precisa da unidade simbólica que a religião pode proporcionar. Se a fé tradicional não oferece mais essa coesão, novas formas terão de ser inventadas, variando da mitologia à Religião da Humanidade,

da Cultura ao Helenismo, do alto medievalismo vitoriano ao neo-hegelianismo de F. H. Bradley ou à Sociedade hipostasiada de Durkheim. Pode-se descartar a crença religiosa à la Nietzsche; desmitologizá-la à maneira dos feuerbachianos, dos saint-simonianos ou dos positivistas; tentar transformar as condições que lhe dão origem, ao estilo de Marx; tratá-la como crítica social, em vez de ideologia dominante, como F. D. Maurice; ou encarar toda a noção de consenso social com um certo ceticismo radical-protestante, como Kierkegaard. Mas é difícil livrar-se da sensação de que, embora a religião, em suas formas clássicas, esteja rapidamente perdendo terreno, os diferentes regentes e substitutos à disposição são na maior parte por demais esotéricos, racionalistas ou simplesmente implausíveis para merecer crédito. É improvável que aqueles que deram as costas ao papa em Roma venham a correr na direção do grão-sacerdote da Humanidade em Paris, Auguste Comte.

É esse déficit simbólico da sociedade de classe média que o recurso à mitologia tenta compensar.³⁶ Nesse espírito é que Herder, apesar de sua convicção iluminista na “operação de *um princípio*, a saber, *a razão humana*” na ampla diversidade de questões humanas,³⁷ investe contra o equívoco racionalista de que o esclarecimento pode ser simplesmente uma questão de entendimento. Pelo contrário, ele deve tocar as molas propulsoras da ação social, vale dizer, as devoções e afetos de homens e mulheres comuns. Para Herder, a Razão é uma faculdade histórica que realiza seus propósitos inexoráveis numa prodigiosa variedade de formas culturais; e para funcionar devidamente precisa afundar suas raízes na vida dos sentidos. Ao divergir de seu grande mentor, Kant, ele recorre inclusive a uma espécie de materialismo, queixando-se não só de que a filosofia kantiana deixe de lado a linguagem, da qual o próprio Herder é um dos primeiros grandes teóricos modernos, mas também de que as categorias de

tempo e espaço em Kant dependam igualmente da linguagem e do corpo. A este respeito, David Hume de certa forma antecipa sua argumentação, insistindo em que a filosofia, para apresentar uma explicação plausível da deidade, “precisa encontrar algum meio de afetar os sentidos e a imaginação”.³⁸

O desprezo do Iluminismo pela experiência popular, insiste Herder, alienou as pessoas comuns das fontes de sua própria cultura.³⁹ É para protestar contra isso que ele próprio se volta do classicismo de Weimar para a arte popular. Agravando ainda mais esse odioso elitismo, os *Aufklärer* traíram sua missão de esclarecer as pessoas, com seu escandaloso apoio a príncipes e déspotas. Nos casos em que não o fizeram, bateram em covarde retirada para um enclave puramente intelectual. O Iluminismo, denuncia Herder, serviu para justificar a opressão colonial e assim se revelou uma força antipoética, sufocando a gente comum da qual emana a mais verdadeira poesia. O classicismo de Weimar é altivo e purista, divorciado do corriqueiro e gelidamente indiferente às culturas estrangeiras. A literatura deve tornar-se mais terrestre e *se engajar*. A história não é obra de políticos, mas de poetas, profetas e visionários. É a narrativa das nações, não dos Estados.

Como precursor dos estudos culturais, além de ardoroso apologista das civilizações do mundo não ocidental, Herder propugna uma concepção mais popular da cultura, abrangendo o folclore, as literaturas nacionais e os costumes das massas. Nesse sentido, está em sintonia com o romântico alemão Ludwig Tieck, autor que se abebera profundamente no folclore e na cultura popular em boa parte de sua ficção.⁴⁰ Como Marx e Engels na sua esteira, Herder também prefigura surpreendentemente a moderna política ambientalista. “Não se deve supor”, declara, “que a arte humana pode despoticamente converter uma região até então estrangeira em outra

Europa, derrubando suas florestas e cultivando o seu solo [...]”⁴¹ O protagonista desses sentimentos, cabe lembrar, é ele próprio um apóstolo do Iluminismo: um igualitário universalista e liberal que prega o evangelho da Razão, do progresso, da perfectibilidade e da inata bondade da humanidade. Seus dardos contra o movimento derivam assim dessa que é a mais incômoda de todas as críticas, a crítica feita de dentro.⁴² Como apologista do pluralismo cultural e do decisivo papel da linguagem nas questões humanas, além de crítico da pura Razão, Herder é, sob certos aspectos, uma versão mais esclarecida de Hamann, escoimada do seu febril misticismo.⁴³

Numa veia igualmente popularizante, Fichte observa no prefácio do seu *Vocation of man* [Vocação do homem] que a obra se destina a um público que não se limite aos filósofos profissionais e “deve ser inteligível a todos os leitores capazes de entender qualquer livro”.⁴⁴ Mas o fato é que poucas obras de Fichte são prontamente compreensíveis até mesmo para filósofos profissionais, muito menos os de língua inglesa, e ainda assim não podem ser consideradas tão esotéricas, por exemplo, quanto o *System of Transcendental Idealism* [Sistema do idealismo transcendental] de Schelling. A primeira frase da *Science of Knowledge* [Ciência do conhecimento] de Fichte informa que o livro não se destina ao público geral, advertência que uma rápida espiada em suas páginas torna imediatamente supérflua. Alguns desses pensadores pareciam mesmo fadados a despertar o interesse das pessoas comuns pelo conteúdo de suas obras, ao mesmo tempo assustando-as com sua forma. As diatribes anticlericais do Iluminismo, que de modo geral não se destinavam a um público mais popular, podem revelar-se mais acessíveis ao não filósofo do que muita obra idealista ou romântica voltada para o homem comum.

A ideia de uma nova mitologia passaria de Herder, Schelling e seus colegas para Friedrich Nietzsche e deste para Georges Sorel, o modernismo e o fascismo. Mas não sem contestação. O Hegel maduro não era nenhum grande entusiasta de uma mitologia da Razão, muito embora Georg Lukács viesse mais tarde a considerá-lo um mitologizante. A ideia da Razão em Hegel, protestaria Lukács, era “a projeção no mito da incapacidade de entender a realidade concretamente como um processo histórico”.⁴⁵ Mas se para certos românticos a poesia está destinada a substituir a filosofia, é o contrário que se dá na visão de Hegel. Na *Fenomenologia do espírito* ele mostra seu desdém pelo “hábito de pensar sempre em ideias figurativas”, disposição mental que considera as intrusões do pensamento abstrato incômodas e desagradáveis.⁴⁶ Essas criações sintéticas são um insulto à Razão e por isso ele as rejeita como algo indefinido, nem poesia nem filosofia. Perry Anderson assinala que não existe um verdadeiro conceito de cultura na obra de Hegel e que nela a expressão não aparece.⁴⁷ A realidade social tornou-se por demais intrincada e autoconsciente para ser capturada numa imagem e é por isto que a arte, como modo de cognição, deve agora ceder o lugar de honra à filosofia. A verdade deve se impor ao sensorial. A arte foi capaz de proporcionar uma imagem da realidade social aos gregos antigos, mas somente porque seu mundo carecia da autoconsciência teórica da modernidade, sendo a arte para Hegel em grande medida uma questão inconsciente. Em tais condições, o artista podia articular a visão de mundo de toda uma cultura. Agora, contudo, a obra de arte serve de caixa de ressonância a muito pouco além de si mesma. O que é um sinal de sua emancipação, mas também de sua evisceração. Por sua própria natureza, ela fica restrita a um conteúdo específico, sendo assim incapaz de proporcionar à época uma imagem da totalidade — uma totalidade que se tornou tão sublimemente irrepresentável quanto o próprio Todo-Poderoso e que só

pelo conceito pode agora ser-nos oferecida. Como escreve David Roberts, “hoje a arte só encontra sua plena compreensão e justificação na teoria”.⁴⁸

Hegel não chegaria a saber que a arte sobreviveria em parte pelos motivos que julgava terem levado ao seu dobre de Finados. Ela renovaria espetacularmente seu sopro de vida em decorrência daquela mesma crise em que fora mergulhada pela modernidade. Quanto mais problemática parecia, mais colhia novos recursos no confronto do enigma de sua quase inconcebível existência, à medida que o romantismo dava lugar ao simbolismo, o simbolismo ao esteticismo, o esteticismo ao modernismo, e o modernismo ao pós-modernismo. E Hegel tampouco viria a saber que a arte acabaria encontrando um novo papel ao ser convocada — tarefa impossível entre as impossíveis! — a funcionar como substituta da religião numa época agnóstica.

Kant, que, como se sabe, condena a modelagem de imagens corpóreas, considera que a lei moral supera de maneira sublime todos os ícones sensoriais de si mesma. Não haveremos de nos submeter a sua influência em virtude da sedução de “imagens e artifícios infantis”, obediência que em nada constituiria uma virtude. É certo que ele reconhece os riscos dessa posição. Se a verdade moral é destituída de tudo que possa seduzir os sentidos, pondera ele na *Crítica da faculdade do juízo*, poderia acaso suscitar mais que “uma fria e inanimada aceitação”, em vez de algum sentimento verdadeiramente motivador? Claro que sim, responde, pois, quando nada mais “fere o olho do sentido”, a ideia de moralidade se impõe de maneira ainda mais insistente para nós, já agora desembaraçada dos meios materiais. Pois o sublime não nos sensibiliza pelo menos tanto quanto a beleza?⁴⁹

Como cristão, Kant poderia ter refletido que de fato existe, para os que compartilham essa convicção, uma imagem sensível do sublime inefável, a

saber, o corpo torturado de um perseguido criminoso político. As imagens esculpidas, não as imagens humanas, é que são proibidas pela Lei mosaica, voltando-se contra a idolatria e a reificação. Se não pode haver ícones de Jeová feitos pelo homem é porque sua única imagem autêntica é a própria humanidade e cada indivíduo humano em particular. As imagens sensíveis do inefável em geral são conhecidas como símbolos, outra forma envergonhada da teologia.⁵⁰ O modelo da rasteira manifestação de matéria assumindo ares de infinito é o pedaço de carne conhecido como Jesus quando tido como encarnação do Filho de Deus.

“A representação sensual”, sustenta Friedrich Schiller, “é, sob certo aspecto, *rica* [...] Mas sob outro aspecto é *limitada e pobre*, pois se reduz a um único indivíduo e um único caso que devem ser entendidos como toda uma esfera. Serve, assim, para restringir o entendimento na mesma proporção em que confere preponderância à imaginação [...]”⁵¹ Temos aqui, *in nuce*, o cerne do dilema. Nas sociedades modernas, entendimento e imaginação tendem a se mover em domínios diferentes. O que apreendemos intelectualmente escapa à representação concreta, de tão complexo e impalpável. Quanto mais abstrata se torna a existência social, mais interpõe uma cunha entre as faculdades humanas que outrora (segundo se diz) se entendiam harmoniosamente. Mas a condição cada vez mais abstrata da vida social também está ligada à sua natureza alienada e fragmentária; de tal maneira que nessas circunstâncias de cissiparidade o Estado sente particular necessidade de moldar seus cidadãos num organismo coeso. O que por sua vez gera a necessidade de ícones tangíveis e imagens sensoriais. A esperança de certos idealistas e românticos é que a Razão e a imaginação venham mais uma vez a conviver de maneira frutífera. Uma mitologia da Razão constitui uma dessas tentativas de uni-las.

Para fazer valer suas verdades na experiência cotidiana, a religião sempre explorou os recursos da imagem, do ritual e da narrativa. A Razão deve agora tentar fazer o mesmo, seja através de uma nova mitologia ou por esse curioso novo discurso gerado no meado do século XVIII na Alemanha e conhecido como estética. Tal projeto é delineado em *A educação estética do homem*, de Friedrich Schiller, por trás do qual assoma o fantasma da austera iconoclastia protestante de Kant. Schiller de certa forma pode ser considerado um kantiano, mas o que inspira seu grande tratado é o medo de que a teoria moral do seu mentor jamais possa ser efetivamente traduzida numa ideologia social. A Razão em Kant está muito distanciada da vida dos sentidos, por demais contraposta à carne para se enraizar na vida cotidiana. Tem algo do sádico desdém do superego freudiano pelas necessidades e a natureza daqueles que subjuga. Na visão de Schiller, a faculdade da Razão deve infiltrar-se na esfera dos sentidos como uma espécie de quinta-coluna, temperando-a e refinando-a de dentro para fora, para torná-la espontaneamente receptiva aos ditames da lei moral. A Razão, em suma, deve deixar de se comportar como um príncipe absolutista paranoico, depositando muito pouca confiança na bem-intencionada disposição das massas de obedecer a seus ukases. Como os campeões da mitologia, assim, Schiller mostra-se ansioso por superar a defasagem entre a filosofia e o povo, enquanto a Razão estende a mão à vida dos sentidos. Ambos os projetos — a nova mitologia e a estética — tentam reinventar a natureza hipócrita da religião, que por um lado se volta para certas verdades sublimes e, por outro, para a existência cotidiana.

Associar a razão e os sentidos é o papel da estética — conceito que originalmente nada tem a ver com a arte. Como indica a etimologia da

palavra, ela diz respeito a sensações e percepções. No sentido moderno da palavra, estética é uma ciência surgida no coração do Iluminismo — uma ciência que, como espécie de prótese ou humilde criada da Razão, tenta influenciar a vida dos sentidos, conformando esse caótico terreno a algum tipo de lógica.⁵² Como tal, é uma extensão da racionalidade iluminista, mais que uma tentativa de transformá-la, como no romantismo. Sem um tal projeto, corteja-se o perigo de uma forma soberana de Razão cega a tudo que faz dos seus sujeitos criaturas vivas, dotadas de sentidos e desejos.

Para que se torne hegemônica, e não coercitiva (Schiller escreve com o som do Terror revolucionário francês nos ouvidos), a Razão deve ser estetizada, associada à beleza e ao prazer, promovendo assim a convergência de obrigação e inclinação. O poder hegemônico é aquele que funde o político com o estético. Edmund Burke, que do início ao fim tem a hegemonia como grande tema, sustenta o mesmo ponto de vista.⁵³ É improvável que os cidadãos dobrem os joelhos diante de uma lei moral ou política pela qual não sintam afeto. Como sugere Schiller em seu ensaio “Sobre a graça e a dignidade”, a beleza moral tem a ver com a graça com que nos adequamos à lei moral.⁵⁴ Na linguagem freudiana, a questão consiste em introjetar os ditames da lei de tal maneira que se transformem em inclinação espontânea. É no nosso corpo que a lei deve entrar em ação, não apenas em nossa mente. A Razão deve governar em convivência com os sentidos que subjuga, mais ou menos como um soberano astuto que leva cada cidadão a crer que está apenas obedecendo aos ditames dos próprios desejos. A Razão deve ser uma forma de absolutismo esclarecido em vez de um despotismo do conceito. A estética, assim, desempenha uma espécie de papel propedêutico ou mediador, refinando e aplacando a matéria bruta da sensação, para ser eventualmente subjugada nas mãos da Razão. Caso contrário, como criaturas mergulhando degeneradas nos próprios desejos,

provavelmente vivenciaremos os imperativos da lei moral como desagradavelmente arbitrários e absolutistas, deixando, assim, de acatá-los. Em sua condição natural, os sentidos têm muito em comum com a multidão, com o que Schiller considera seus “instintos brutos e sem lei, desencadeados com o afrouxamento dos elos da ordem civil e se precipitando com a condenável folia para [suas] satisfações animais”.⁵⁵ É uma analogia que vem de Platão. A *canaille* só dará ouvidos à razão se a razão se dirigir aos seus instintos que já se inclinam para o bem. Nesse sentido, a visão de Schiller por assim dizer é mais católica que protestante, confiando naquelas capacidades redentoras de homens e mulheres que ainda não foram totalmente corrompidas por sua depravação, que é onde a graça divina ou estética pode se esconder.

O grande texto de Schiller é, portanto, uma alegoria política. Seus reflexos nas relações entre a Razão e os sentidos nunca se distanciam muito de uma visão das relações entre a classe dominante e o populacho. Na verdade, o próprio Schiller sustenta tal ponto, estabelecendo uma analogia entre as relações da Razão com a Natureza, por um lado, e, por outro, as relações do Estado com a sociedade. Assim como a Razão deve operar com a semente da natureza humana, assim também o Estado, cuja exigência de coesão é absoluta, deve, não obstante, respeitar o “caráter subjetivo e específico” de seus materiais (as pessoas comuns), moldando com eles uma unidade sem prejuízo de sua diversidade. A estética, como vimos, é assim um código de uma espécie de absolutismo liberal. Mas a obra de arte em si mesma assemelha-se mais a uma república. Na verdade, é possível encarar a república ideal como uma espécie de obra de arte em escala maior. O artefato estético é governado por uma lei geral, que, no entanto, permite a cada uma de suas partes constitutivas ser autodeterminada. Com efeito, sua lei geral é apenas o conjunto de inter-relações entre suas diferentes partes

autodeterminadas. “A poesia”, escreve Friedrich Schlegel, “é um discurso republicano: um discurso que é a sua própria lei e um fim em si mesmo, no qual todas as partes são cidadãos livres e têm direito de voto”.⁵⁶

Existe, como se poderia esperar, um aspecto de gênero nas relações entre Razão e Natureza. As duas podem ser induzidas ao casamento, o que, no entanto, não abole sua desigualdade. Se a Razão precisa atuar como um agente secreto no interior da existência sensorial, é porque tal existência é ao mesmo tempo sua antagonista e aliada. É onde a Razão e a lei moral devem ir para a cama se quiserem inspirar a virtude nos cidadãos, mas também é um domínio no qual essas elevadas abstrações jamais haverão de se sentir totalmente à vontade. Isso porque sua verdadeira casa está na eternidade. A certa altura de seu ensaio, Schiller fala de forma reveladora de “nossa degradante semelhança com a matéria”.⁵⁷ Não é preciso grande esforço de imaginação para ver a matéria e a Natureza aqui como femininas, pois o texto de Schiller expõe uma versão idealizada da mulher como beleza a título de defesa contra a mulher como sensualidade. Desnecessário dizer que a Razão é masculina. Vive, contudo, numa relação íntima com sua parceira sexual degenerada, mais ou menos como, para o grande ensaio de Edmund Burke sobre o sublime e o belo, a lei de severidade masculina deve se travestir em sedutores trajes femininos para amainar sua severidade a ponto de conquistar nosso afeto e induzir nosso consentimento. Mas ainda assim não devemos perder de vista a feia saliência do seu falo por trás das vestes diáfanas. A beleza pode ser essencial, considerando-se que somos criaturas sensoriais, mas não deve obscurecer completamente os sublimes terrores da autoridade. É sempre necessário, comenta Burke, um “endurecimento” do sublime.

Em outro ensaio, Schiller contrasta o que chama de “corpo” ou dimensão estilística de um discurso, no qual à imaginação é dada uma certa licença,

com seu conteúdo conceitual, advertindo contra a usurpação do significado conceitual pelo significante retórico. Essa usurpação atribuiria status por demais elevado ao feminino, preocupando-se as mulheres antes com a “matéria” ou os ornamentos externos da linguagem, não com as verdades que transmite. Homens e mulheres se associam tão harmoniosamente quanto significante e significado, mas a Mulher deve conhecer seu lugar semiótico, que, ao contrário do que acontece com o significante saussuriano, certamente não é em cima.⁵⁸

Vimos que a estética — ou cultura, como também poderia ser chamada — nos proporciona a forma da república política ideal. “Só o gosto traz harmonia à sociedade”, escreve Schiller, “pois fomenta a harmonia do indivíduo [...] só o modo estético de comunicação une a sociedade, pois tem a ver com o que é comum a todos”.⁵⁹ Como a comunidade de gosto é, à maneira kantiana, uma comunidade de liberdade, autonomia, igualdade, universalidade, desinteresse, companheirismo e irrestrito consenso, é possível encontrar no julgamento estético, dentre todas as atividades marginais, um modelo de unidade social que se volta contra a anarquia, o privilégio, a autocracia, o interesse próprio e o elitismo. Numa ordem social que não se acostumou à liberdade nem à igualdade, a estética constitui um enclave de indivíduos livres e iguais, uma espécie de esfera pública em miniatura. É uma utopia sombria no coração do presente degenerado. A visão é tão audaciosa quanto absurda. Se nossa unidade política precisar contar com uma faculdade instável e esotérica como o julgamento estético, é porque nossa condição é realmente terrível.

Ainda assim, a estética surge aqui como toda uma política alternativa. Talvez fosse mais bem designada como um tipo não político de política, como na linhagem da *Kulturkritik* que vem a nós por Schiller e seus colegas. A cultura ou estética funciona agora como deslocamento da política, como

também da teologia. É certamente um dos motivos pelos quais a teoria estética desempenha um papel tão importante no pensamento de uma civilização conhecida por seu filistinismo. Numa época mais preocupada com o comércio do que com a apreciação de obras de arte, a estética surge como tópico vital para os filósofos europeus, um após outro. Se assume um caráter tão central, é porque, entre outros motivos, representa a mediação que faltava entre a sociedade civil voltada para o interesse próprio e uma florescente república política. Ela é o que ensina o desinteresse ao desejo. Quanto à obra de arte em si mesma, oferece nada menos que um novo modelo de subjetividade apropriado à semelhante política. Como o cidadão ideal, ele é autônomo, autossuficiente e autodeterminado, não obedecendo a qualquer lei que não tenha ele mesmo criado.

Schiller tenta se aproximar da política indiretamente, através da cultura. Na sua visão, o cultural é a matriz do político, mais ou menos como se considera às vezes equivocadamente que Antonio Gramsci sustenta que a classe trabalhadora deve acumular capital cultural para só então ser capaz de tomar o poder político.⁶⁰ Para se repelir a revolução, a cultura ou estética precisa ser convocada para edificar e esclarecer o povo. Haverá antes uma gradual modelagem espiritual do que um súbito rompimento político. A arte toma o lugar da insurreição. *Bildung* é a solução para a insatisfação social. Se assim for, todavia, só pode ser porque a cultura já foi definida em termos contrarrevolucionários. É na verdade sinônimo de moderação e de algo multifacetado. Claro que nem todos os apelos à cultura precisam ser dessa natureza, assim como nem todos os apelos à Razão constituem convites para acalmar os ânimos. Para os revolucionários franceses, ser razoável significava erguer barricadas em vez de derrubá-las.

Mas existe aqui um problema do tipo o ovo ou a galinha. Schiller pode enxergar na cultura uma precondição de uma política esclarecida, mas Kant

sustenta que a própria cultura depende da liberdade política. Só numa república pode verdadeiramente florescer. O Novalis das primeiras obras concorda com essa opinião. Além disso, a mudança do cultural para o político não é simples, pois aquela esfera é entendida de uma maneira que a põe em conflito com esta. Para Schiller, a cultura é um reino transbordante de todas as possibilidades imagináveis. Contém uma abundância de poderes humanos, todos à espera de sua harmoniosa expressão; e nessa qualidade não gosta de ser restringida a determinada meta, como tampouco encara de maneira favorável pontos de vista sectários. A cultura é marcada pela ausência de determinação ou, se preferirem, por uma espécie de ilimitada determinabilidade. É uma fantasia de liberdade absoluta, uma espécie de suspensão nirvânica de tudo que seja determinado (e, portanto, finito). Como o próprio Todo-Poderoso, ela é ao mesmo tempo tudo e nada, transcendendo todos os particulares, terreno de todas as possibilidades. Como observa Nicholas Halmi a respeito do símbolo romântico, “deve ser ao mesmo tempo significativo e incapaz de ser reduzido a qualquer significado particular”.⁶¹

Em termos mais prosaicos, o homem de cultura pode voltar seu empenho para qualquer coisa de sua escolha, investindo em qualquer tarefa específica um senso de ilimitada possibilidade. Como se, apesar de voltado para um projeto particular, estivesse sempre dando a entender silenciosamente que poderia muito bem estar fazendo com a mesma perícia algo diferente. Como capacidade geral de ativação, a cultura ou estética poderia ser o oposto de qualquer atividade definida, o que dificilmente parece prepará-la para uma função política. Não tem uma inclinação inerente a determinado modo de ação mais que a qualquer outro, pois um viés dessa natureza seria prejudicial ao seu caráter desinteressado. “Como não toma sob sua proteção qualquer faculdade específica do homem em

detrimento das outras”, escreve Schiller, “ela favorece todas e cada uma delas sem distinção; e não favorece nenhuma delas mais que outra qualquer pelo simples motivo de que é o terreno de possibilidades de todas elas”.⁶² Assim como Deus nos ama a todos igualmente, assim também a cultura ama todas as nossas faculdades sem distinção. Olha com benevolência toda a Criação, admiravelmente livre de preferências odiosas. Talvez caiba duvidar se a cultura realmente nos predispõe para o genocídio tanto quanto para o altruísmo, pelo menos no sentido da palavra em Schiller. A questão, contudo, é a natureza autocontraditória desse curioso fenômeno, como uma espécie de nada grávido de todo o universo. Incapaz de dizer algo sem dizer tudo, a cultura corre o risco de ser tão irrestritamente eloquente que perde a fala. Ela é a negação de todo e qualquer compromisso concreto em nome da totalidade — uma totalidade que é puramente vazia, pois não passa de uma totalização de momentos negados. É aquilo de que precisamos para agir de maneira criativa, mas em certo sentido qualquer ato particular representa um afastamento em relação a ela. Como toda uma infinidade de poderes humanos, pareceria destinada a se arruinar assim que se realize. Temos aqui, então, outro terreno de possibilidades que não pode ser representado naquilo que traz à existência. A cultura é um nome secular de Deus.

Para que possa promover a redenção social, a cultura precisa cortar caminho para os atos determinados. Mas como é que pode tornar-se uma força política sem trair sua própria amplitude de espírito? O desinteresse poderia sobreviver a uma incursão em ações inevitavelmente parciais e partidárias? Para que seja preservada como ideal, a cultura precisa ser isolada das infecções da existência de fato. Só assim manterá intactos os seus poderes. E, no entanto, essa distância do real é exatamente o que incapacita esses poderes. Em certo sentido, o estético é socialmente inútil,

exatamente como sustentam seus críticos filisteus. Só que, aos olhos de Schiller, ele o é de maneira gloriosa, e não desonrosa. “A beleza”, insiste, “não gera qualquer resultado específico, nem para o entendimento nem para a vontade. Não tem uma finalidade particular, nem intelectual nem moral; não desvenda uma verdade individual, não nos ajuda a desempenhar uma tarefa individual e, em suma, é tão inadequada para fornecer uma base sólida para o caráter quanto para esclarecer o entendimento”.⁶³ Mas essa sublime incapacidade é que deve socorrer um mundo dividido e desencantado. O interesse egoísta tornou-se de tal maneira pertinaz que só uma faculdade completamente imparcial é capaz de lhe fazer frente. E, no entanto, é a última coisa que poderia confundi-lo.

Uma maneira de resolver essa quadratura do círculo é encontrar na própria autonomia do estético, em seu desprezo por programas e medidas práticas, a antecâmara de um futuro no qual homens e mulheres venham eles próprios a se tornar autônomos — a se tornar, na verdade, tão livremente autodeterminados quanto se considera hoje a obra de arte. Onde se encontrava a arte estará a humanidade. Por vias de transformação política, nós também seremos um dia capazes de desabrochar como fins em nós mesmos, não por conta de alguma finalidade específica. Uma racionalidade estética é uma racionalidade anti-instrumental, retirando o *self* da esfera do valor de troca e da utilidade. A natureza antipragmática da estética torna-se assim uma política em si mesma, como testemunham os escritos de Shelley, Marx, Morris e Wilde. Numa engenhosa ironia, a falta de sentido da arte de hoje, seu caráter socialmente disfuncional, pode ser transformada num sinal de utopia. Com efeito, Friedrich Schlegel sustenta que o ludismo da arte imita o funcionamento sem propósito do mundo, sendo assim referencial em sua própria autonomia.

O mais memorável no tratado de Schiller sobre a estética talvez seja menos seu perfil utópico que a eloquente polêmica contra o presente. “No próprio seio da mais refinadamente desenvolvida vida social”, queixa-se Schiller, “o egoísmo fundou o seu sistema”.⁶⁴ O resultado é o conflito endêmico, a fragmentação social, o triunfo da máquina, uma divisão incapacitante do trabalho e o atrofamento das capacidades humanas. Tal como se apresenta, a sociedade é a própria ruína da cultura — dessa totalidade de poderes, exercidos puramente para o próprio deleite, que denuncia a pobreza do presente industrial capitalista. Esses aspectos da obra de Schiller é que ficariam como frutífero legado para Marx, cuja crítica do capitalismo sempre é, em algum nível, de natureza estética. Politicamente, assim, a ideia de cultura volta-se simultaneamente em duas direções. Brota de uma ordem emergente de classe média e também representa uma penetrante crítica de algumas de suas características mais detestáveis. O sujeito humano capaz de robusta autorrealização, com sua equilibrada plenitude de poderes, é uma versão idealizada do banal burguês. E também sua mortal condenação.

Uma completa plenitude de poderes pode parecer um objetivo bastante nobre. Como a maioria dos ideais edificantes, contudo, tem seus corolários odiosos. Já na época de Huysmans e Walter Pater, vai ficando difícil distingui-la de uma promíscua abertura a todas as experiências. Facilmente o helênico pode resvalar no satânico. Quando a arte acolhe o incesto e a necrofilia, a estética entra em guerra com a moral. A verdade é feiura, não beleza. Para que o artista possa redimir toda a realidade, seja como romancista naturalista ou poeta demoníaco pós-baudelairiano, terá de passar pelo que Yeats chama de batismo da sarjeta, recusando distinções morais ortodoxas para se sintonizar pela imaginação com a lama e o refugio da existência humana. Só assim será capaz de transmutar o excrementício

em eterno. É uma versão estética da crucificação e da ressurreição, investindo o poeta de uma certa aura de santidade. Mas também é sagrada no sentido antigo de ser ao mesmo tempo abençoada e amaldiçoada. Viver através da empatia imaginosa é ser destituído de *self*; não ter um *self* é existir como uma espécie de nada; e o nada está desalentadoramente próximo do mal.

Pela época de Schiller, Schelling e seus colegas, uma ordem social na qual a presença de Deus pudesse ser sentida nas devoções e práticas cotidianas já estava desaparecendo; o que, no entanto, não significava que sua imanência na vida de todo dia fosse menos desejável. Com tal finalidade, uma teologia racional simplesmente não serviria. Em vez disso, o mito, a arte e a cultura (sendo o maior destes a cultura) buscaram tornar-se formas substitutivas da religião. Eram os meios através dos quais as verdades transcendentais podiam ser transformadas na moeda corrente da experiência comum. Revelou-se, contudo, que não era aí que a cultura e a religião se mostrariam mais afins. Embora a cultura ajudasse a legitimar os poderes dominantes, também representava uma fonte de protesto contra eles. Como tal, herdava algo da ambivalência política da fé religiosa. Sabe-se que Marx considerava a religião o ópio do povo, assim como a água benta com a qual o padre borrifava a consciência pesada da burguesia. Mas já não se comenta tanto que ele também a encarava como coração de um mundo sem coração. E, por sinal, existem maneiras menos claras de resumir o romantismo.

* * *

“Devemos ser homens para ser cidadãos”, escreve Samuel Taylor Coleridge.⁶⁵ É, de certa forma, uma afirmação schilleriana. Para se tornar

um órgão político eficaz, o Estado deve antes ser um órgão cultural, educando seus membros mais rudes nos hábitos da civilidade. Algo semelhante é verdade para Fichte, segundo quem um sistema educativo organizado pelo Estado pode permitir aos indivíduos fazer a transição do apetite bruto da sociedade civil para a suavidade e a leveza da esfera da cultura. Em sua visão, o Estado liberal cria as condições materiais externas para a liberdade, ao passo que o Estado-cultura nutre espiritual e internamente essa liberdade.⁶⁶ Não resta dúvida de que as massas podem ser apóstolos da cultura, já que, aos olhos de Fichte, a cultura é antes de tudo o estilo de vida específico de um *Volk*, não a soma de valores de uma minoria urbana.⁶⁷

Mais tarde, Coleridge sustentaria uma visão semelhante do Estado-cultura. Uma *intelligentsia*, ou rede de comissários culturais, dispersa como párocos pela nação, fomentaria o bem-estar moral e físico da população. A cultura tomaria a Igreja como seu modelo. Em sua missão de difundir a civilidade e a legalidade, a *intelligentsia*, como uma casta ilustrada da Igreja nacional, introduziria “hábitos de sobriedade, industriiosidade e obediência nas camadas inferiores”, gerando no interior do país “uma classe de arrendatários saudável e de mãos calejadas, mas bem-intencionada e empática [...] pronta para sair marchando à primeira convocação do país, com um Filho da Casa à frente”.⁶⁸

Criado na fé cristã por um pai vigário anglicano, Coleridge frequentava círculos materialistas radicais (Hertley, Priestley, Godwin) e em seguida passou a gravitar para o idealismo alemão e o obscurantismo metafísico, finalmente encontrando consolo no alto anglicanismo tory. Em suma, tendo mergulhado depois do revolucionarismo da juventude em várias formas secularizadas de religião, ele retornou ao artigo genuíno. Qual o sentido desse remate? Existem vários motivos para a volta de Coleridge à

ortodoxia religiosa, mas vale a pena ressaltar um em especial. À medida que a insatisfação popular irrompia nas primeiras etapas da Inglaterra industrial, transferindo-se o próprio poeta para a direita política, ele sentiu a necessidade de uma fé religiosa mais clara e dogmática na sua preocupação com a autoridade política do que qualquer outra coisa que se pode encontrar em Kant ou Spinoza. O idealismo que o havia entusiasmado revelou-se, no fim, uma fé por demais cerebral e camuflada, quase inteiramente confinada que estava à *intelligentsia*. Lorde Liverpool, tendo recebido de Coleridge uma carta sobre o infortúnio social, considera que ele tentava “resgatar a filosofia especulativa dos falsos raciocínios, tornando-a adequada aos interesses da religião” (embora acrescente, o que não chega a surpreender, para alguém que recebia uma carta de Coleridge, que “pelo menos creio ser isto o que o sr. Coleridge tem a dizer, mas não consigo entendê-lo bem”).⁶⁹ A religião sabe cuidar do populacho, ao passo que a filosofia alemã não.

Em seu primeiro *Sermão laico*, Coleridge lamenta que as classes educadas tenham abandonado seu papel de liderança política, subvertido pelo ceticismo, o materialismo e o agnosticismo do pensamento iluminista. Elas dificilmente poderão restabelecer sua declinante hegemonia disseminando os escritos de Hegel ou Schelling nas fileiras da classe arrendatária empática e de mãos calejadas. Em vez disso, precisam recorrer mais uma vez à religião, abraçando uma versão mais sofisticada das crenças das próprias massas. Dessa maneira, a hierarquia social pode ser preservada no contexto de uma cultura comum. A mais notável virtude do cristianismo é o fato de oferecer uma versão para os cultivados (a teologia) e outra para as pessoas comuns (a prática devocional); e, embora as duas possam eventualmente rivalizar, estão unidas na própria instituição eclesiástica. Já

seria mais difícil sair-se com uma versão popular da *Fenomenologia do espírito* de Hegel ou do *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling.

“Coleridge se mostra muito desejoso de ser um filósofo e metafísico refinado e sensível”, comentou Henry Cross Robinson, “e ao mesmo tempo adequar-se ao povo em sua religião”.⁷⁰ O comentário resume bem o dilema em questão. No fim das contas, a fé popular e a filosofia profunda haveriam de se revelar incompatíveis e Coleridge retornou ao anglicanismo da infância. Embora fossem várias as razões dessa regressão, o motivo político certamente era forte. Suas aventuras em meio aos idealistas tinham dado origem a ideias vitais para sua prosa, além de fornecerem abundante material para sua poesia. Mas, apesar disso, permanece a impressão de que, em matéria de fé, ele poderia perfeitamente ter ficado onde estava.

Para Schiller, Fichte e Coleridge, a função do Estado é a formação ética da humanidade. Nesse projeto, a cultura ou *Bildung* representa a mediação entre a criatura embrutecida da sociedade civil e o cidadão moderado, civilizado e suavemente razoável. Na sociedade civil, os indivíduos vivem num estado de crônico antagonismo recíproco; o Estado, ao contrário, é a esfera transcendente na qual essas divisões harmoniosamente se reconciliam. A cultura é uma forma de pedagogia ética que nos prepara para a cidadania política liberando o *self* coletivo enterrado em cada peito. É esse *self* ideal que encontra suprema expressão na esfera universal do Estado. Ao resgatar nossa humanidade comum do nosso *self* sectário, a cultura retoma o espírito aos sentidos, salva a unidade do conflito e separa o inalterável do temporal. O fosso entre Estado e sociedade — entre a maneira como o cidadão burguês médio gostaria de se ver representado e a maneira como de fato o é — é assim solucionado. Friedrich Schlegel acredita em “elevar todos os políticos e administradores à condição de artistas”, versão radical do Estado-cultura.⁷¹ A cultura e o Estado, como

assinalam David Lloyd e Paul Thomas, “são ambos terrenos nos quais a divisão deve ser transcendida”.⁷² Os dois se apresentam como organismos profundamente imparciais, descartando distinções de nascimento, classe, gênero, posição, propriedade, privilégios e semelhantes, para constituir o terreno fundamental no qual os cidadãos podem convergir simplesmente por força de sua comum humanidade. Se o próprio Estado é uma imagem algo remota desse espírito solidário, a arte e a cultura nacional tratam vigorosamente de trazê-lo de volta à experiência vivenciada. É uma visão generosa, apesar de suas ilusões políticas.

A imparcialidade certamente exige uma sólida base material. Como muitos outros humanistas cívicos, Shaftesbury acreditava que, para se libertar do preconceito e do partidarismo, era necessário estar livre da ganância, da carência, da inveja, da possessividade e da suscetibilidade ao suborno, todos males capazes de corromper o discernimento político. O Estado político precisa de cidadãos capazes de se elevar acima do egoísmo endêmico a fim de alcançar uma visão desapaixorada do bem comum, o que significa, entre outras coisas, homens suficientemente abastados para não distorcer as questões públicas em benefício próprio. Para conhecer a verdade, é necessário ser próspero. Numa fina ironia, o desprendimento baseia-se na propriedade, que por sua vez é fruto do interesse próprio. Só de posse de uma parte razoável dos bens mundanos, pode alguém manter o mundo a uma prudente distância. A estética pode ter-se considerado afastada do mundo da propriedade, do apetite e do privilégio, mas temos aí uma das várias maneiras pelas quais ela é exatamente produto dele.

* * *

O idealismo contribuiu para gerar um dos mais bem-sucedidos sucedâneos modernos da fé religiosa: o nacionalismo.⁷³ É um movimento que o romantismo levaria a plena fruição. É no nacionalismo que o conceito de cultura assume pela primeira vez sua atual profundidade e ressonância, muito antes do advento da antropologia profissional ou da ascensão da indústria cultural. A própria ideia de cultura remonta ao Iluminismo, mas a ascensão do nacionalismo confere-lhe nova importância. Desnecessário dizer que o nacionalismo é por si mesmo um movimento secular com suas próprias características — e assim deve ser tratado. Ainda assim, alguns de seus aspectos têm pesada dívida com o pensamento e o sentimento religiosos. Para certa veia do nacionalismo romântico, a nação, como o próprio Todo-Poderoso, é sagrada, autônoma, indivisível, sem fim nem origem; e o próprio terreno do ser, a fonte da identidade, o princípio da unidade humana, uma defensora dos despossuídos e uma causa digna de se morrer por ela. Um ideal a ser honrado com ritos solenes e que dá origem a um panteão de santos, mártires, patriarcas veneráveis e heróis totêmicos. A nação é incomparavelmente maior que qualquer indivíduo, assim como Deus transcende a própria Criação; e, no entanto, também está no cerne da identidade pessoal, o que também se aplica à deidade cristã.

Pelo meado do século XX, o nacionalismo já parecia tão onipresente quanto o Ser Supremo, tendo-se disseminado de uma extremidade do planeta a outra. Era possível até considerá-lo não só religioso, mas especificamente católico romano. “Como uma religião divina”, escreve o líder nacionalista irlandês Padraig Pearse, “a liberdade nacional traz as marcas da unidade, da santidade, da catolicidade e da sucessão apostólica”.⁷⁴ Surpreende que ele não incluía a proibição da contracepção entre suas características próprias. O nacionalismo romântico — no caso da Irlanda, Pearse, a Jovem Irlanda e a Revivescência Celta, em contraposição

a Tone, O'Connell, Parnell, Larkin e Connolly — também é dado à veneração, muito embora, como o objeto de adoração é a nação, e, portanto, em certo sentido, a própria pessoa, tenda a trair um certo toque de narcisismo.

Como a cultura e a estética, o nacionalismo romântico é uma variedade antipolítica da política. Mantém uma certa distância ativa do mundo prosaico do poder e da administração. Difícil imaginar Pearse ou Sibelius presidindo um comitê de saneamento. Se ele traz a divindade para a Terra, também eleva a política a um plano mais etéreo. “Estado-nação” significa um dispositivo secular (o Estado) impregnado da sabedoria espiritual do povo comum (a nação). Inversamente, sendo a nação sublimada no Estado, a cultura cotidiana do povo adquire status oficial. Dessa maneira, alcança uma dignidade e um reconhecimento de que raramente desfrutou antes. A política torna-se um empreendimento menos prosaico, imbuída que é de um ardor visionário raramente presenciado nos corredores do poder. O racional e o romântico se entrelaçam. A ordem jurídica e política, paralelamente a certas verdades morais imperecíveis, é associada aos afetos e aversões cotidianos das massas. Mito antigo e progresso moderno, costumes populares e estratégia militar são emparelhados. E assim também o passado, o presente e o futuro, que o nacionalismo tenta juntar numa unidade orgânica. A narrativa sagrada e sem rupturas da nação vai de encontro ao tempo secular e fragmentado do moderno. Não é fácil imaginar mais poderosa associação de cultura e política. A política cultural da pós-modernidade nem se compara. A Razão, no sentido de certas verdades universais, finalmente podia superar o abismo que a separava das massas. Apesar dos receios dos *Kulturkritikers*, cujos pontos de vista examinaremos mais adiante, a cultura podia agora ser uma força política, sem prejuízo de seu status espiritual.

O nacionalismo é uma das fontes principais do conceito de cultura como totalidade — o conjunto do estilo de vida de um povo ou de um grupo étnico. Ao mesmo tempo, contudo, promove a ideia da cultura como algo partidário. O que é uma combinação incrivelmente rara. Para Schiller, como vimos, a cultura e o partidarismo são antagonistas jurados. O mesmo se aplica a Matthew Arnold, cujas teses a respeito examinaremos mais tarde. O nacionalismo, ao contrário, assume uma posição, mas o faz em nome da cultura. O estilo de vida da nação pode constituir uma unidade, mas também é fonte de feroz dissensão. A cultura comum conhecida como nação entra em conflito com as potências coloniais. Para a *Kulturkritik*, a cultura é uma questão de harmonia; para a política da identidade, uma questão de militância. Para o nacionalismo, ambas as coisas.

Assim como certos pensadores idealistas, o artista romântico sonha com vínculos orgânicos com as pessoas comuns. É o que fica evidente nas *Lyrical Ballads* de Wordsworth e Coleridge, recebidas com acusações de jacobinismo.⁷⁵ O poeta é o legislador desconhecido da humanidade, papel hoje herdado pelos bancos e as corporações transnacionais. W. H. Auden observou certa vez que antes parecia ser na verdade a polícia secreta. “Fomos chamados a educar a terra”, escreve Novalis com a esperada modéstia.⁷⁶ Com o nacionalismo, essa fantasia torna-se realidade, sendo os artistas, os eruditos e os intelectuais incumbidos de papéis de destaque num movimento político popular. Por um precioso momento, o intelectual pode tornar-se um ativista público à maneira de um Yeats ou um Senghor, proclamando sua solidariedade com os integrantes mais humildes da nação. O erudito, observa Fichte em *O destino do erudito*, é o guia da raça humana. Seria uma afirmação inverossímil em condições normais; mas, à medida que a política nacionalista ganha impulso, personagens até então

obscuros — arquivistas, arqueólogos, genealogistas, filólogos e antiquários — se veem projetados na ribalta política.

O nacionalismo é a mais poética forma de política na era moderna — “a invenção dos literatos”, como observa Elie Kedourie.⁷⁷ Algumas de suas figuras icônicas se mostram mais preocupadas com o espírito da nação que com a reforma agrária. Como observou um oficial do exército britânico quando seus soldados mataram Pearse e seus companheiros a tiros em 1916, “Prestamos um serviço à Irlanda, livrando-a de poetas de segunda categoria”. De fato, havia uma pletora de versificadores sem interesse entre os republicanos mortos. Tal como o poeta, o rebelde nacionalista ajuda a liberar no mundo um artefato magnificamente autônomo. Como as obras de arte, as nações geram a si mesmas, e a política nacionalista se revela particularmente receptiva à imaginação criativa. Tende a dar origem a grandes obras de arte, ao contrário do neoliberalismo e da democracia social. É assim que o nacionalismo configura um elo entre os dois principais sentidos de cultura — como conjunto de obras artísticas e intelectuais e como todo um estilo de vida. No primeiro sentido, a cultura pode não parecer muito viável como salvadora da humanidade, mas colocar a arte a serviço da nação é conferir-lhe uma função numa época em que aparentemente carece de qualquer uma. Uma das realizações mais modestas do nacionalismo é oferecer uma solução prática para o problema da disfuncionalidade da arte na época moderna. No sentido de forma nacional de vida, a cultura é uma redentora muito menos improvável. Na verdade, forneceu à modernidade uma de suas mais poderosas concepções políticas. Apesar de suas variantes demoníacas e de seus delírios românticos, o nacionalismo revelou-se de longe a mais bem-sucedida corrente revolucionária da era moderna. Em sua combinação de ardente idealismo e existência cotidiana, é páreo para a própria religião; o único

problema nesse sentido é que se trata também de um fenômeno estritamente transitório. Tendo conquistado a independência política, o nacionalismo pode fenecer. É por isso também que ver no marxismo um substitutivo para a religião envolve uma espécie de equívoco categórico. Os cristãos continuam esperando acreditar no leito de morte, ao passo que os radicais políticos confiam que poderão deixar para trás todo o seu empenho muito antes de chegar lá.

Como vários dos seus colegas alemães, Herder, eminente teórico do nacionalismo, enxerga o próprio mundo como uma prodigiosa obra de arte, autogerada e autossustentada, combinando unidade e diversidade. A diversidade consiste numa galáxia de nações diferentes, todas contribuindo à sua maneira única para a liberação da totalidade dos poderes humanos (a *Humanität* de Herder). Com efeito, o primeiro Herder facilmente pode ser entendido como um relativista cultural, sustentando como sustenta que todas essas diferentes culturas são mutuamente incomensuráveis. Devem ser julgadas apenas por seus próprios padrões internos. Sua visão de uma história universal da humanidade viria depois. Ele se recusa a comparar e hierarquizar as civilizações ou, ainda, a rejeitar o chamado primitivo em nome do civilizado. Também combina seu nacionalismo com um ardente internacionalismo, assim como desdenha do raso culto iluminista do cosmopolitanismo. Na sua visão, o eurocentrismo do Iluminismo, com sua história monocromática da humanidade, deve ser vigorosamente contestado. A virada linguística da filosofia, na qual Herder desempenha papel decisivo, está estreitamente vinculada a uma sensibilidade nacionalista à enorme variedade de línguas e culturas. (A linguagem, insiste Hamann, é “o primeiro e último órgão e critério da razão”).⁷⁸ Se a religião é de supremo valor, é em grande medida por estar no coração da cultura popular de cada nação, de tal maneira que uma regressão para a fé é uma

volta ao popular. Nesse sentido, Herder distingue um vínculo entre o ceticismo do Iluminismo e seu elitismo. As ideias podem ser a província da *intelligentsia*, mas a religião constitui uma espécie de democracia emocional, um tesouro de instintos e afetos acessível a todos. Ele também insiste em que, para o povo se realizar plenamente, o Estado, à maneira marxista, deve desaparecer.

Fichte, que foi denunciado como jacobino, prega um evangelho algo sinistro de autossacrifício em nome do bem nacional em seu *Discurso à nação alemã*. Só com tal imersão no ser coletivo o indivíduo pode prosperar. A nação, num famoso floreio, é obra de Deus. É a cultura, e não a política, que a dota de identidade única. Mas ele também proclama uma visão de certa maneira internacionalista, afirmando que cada nação deve encontrar seu próprio caminho para a autonomia. Na verdade, poucas correntes políticas são mais internacionais que o nacionalismo. Fichte também insiste em que essa unidade nacional seja alcançada pela igualdade e os direitos individuais, não obstante os que viram nele um precursor do fascismo.

O outro movimento de transformação do mundo influenciado pelo pensamento idealista é o marxismo. Foi nele, surpreendentemente, que as obscuras especulações dos filósofos assumiram contornos que viriam a transfigurar a vida de incontáveis homens e mulheres. Seria o marxismo, como o nacionalismo romântico, uma forma substituta da religião? O núcleo do pensamento de Marx — a teoria materialista da história, com suas doutrinas da luta de classes, do primado dos fatores econômicos, da sucessão de modos de produção, do conflito entre as forças e relações de produção e assim por diante — nada deve às concepções religiosas. E tampouco existe uma continuidade muito óbvia entre a Santa Trindade e a teoria do valor-trabalho ou entre a Imaculada Conceção e a proporção de

capital fixo para variável. Nesse sentido, pelo menos, o marxismo é uma forma completamente secular de política.

Num sentido mais amplo, contudo, existem claras afinidades entre o pensamento religioso e a visão da história em Marx. Justiça, emancipação, acerto de contas final, luta contra a opressão, chegada dos despossuídos ao poder, o futuro reino de paz e abundância: Marx compartilha esses e outros temas com a herança judaico-cristã, por mais reticentes que se mostrem alguns dos seus epígonos em reconhecer o fato. Existem devotos de Marx que prontamente confessam sua dívida para com as mais herméticas ideias hegelianas, mas recuam diante da ideia de que também teria direitos a pagar ao pensamento religioso. O marxismo deveria sentir-se enriquecido por tal legado em vez de desembaraçado com ele. Ele próprio era um leitor entusiástico dos profetas do Velho Testamento.

Marx também aprendeu algo com a rejeição judaico-cristã do fetichismo e da idolatria, bem como com sua trágica insistência em que a dissolução é o prelúdio de uma nova vida. Não há necessidade de concluir daí, à maneira grosseiramente redutora do filósofo John Gray, que a revolução moderna é simplesmente uma continuação da religião por outros meios.⁷⁹ Frederic Jameson está certo ao observar em seu *Marxism and Form* [Marxismo e forma] que a alegação de que o marxismo tem origens religiosas tem sido, entre outras coisas, “um dos principais argumentos do arsenal anticomunista”.⁸⁰ Ele, no entanto, adota uma atitude mais afirmativa em outras partes de sua obra, observando em *The Political Unconscious* que a doutrina de Marx não é necessariamente desacreditada por sua dívida para com esse legado.⁸¹ “Certamente espero que o marxismo projete uma história salvacionista”, observa em *Valences of the Dialectic*. Mas borra um pouco seu caderno de anotações ao presumir que a salvação para o cristianismo é uma questão puramente individual.⁸² Pelo contrário,

tanto as Escrituras judaicas quanto as cristãs entendem a salvação em termos de todo um povo, ao passo que Marx, tantas vezes crucificado por pensar apenas em termos coletivos, se mostra extremamente preocupado com a emancipação dos poderes individuais.

* * *

O idealismo não conseguiu substituir uma versão ortodoxa do cristianismo por outra secularizada. Entre outras coisas, era um movimento por demais esotérico para tal, embora sempre fosse muito mais que um mero punhado de obras eruditas. Karl Korsch fala em seu *Marxism and Philosophy* [Marxismo e Filosofia] da maneira como “o idealismo alemão tendera, mesmo no nível teórico, a ser mais que apenas uma teoria ou filosofia”.⁸³ Mas boa parte do seu pensamento estava tão distante das pessoas comuns quanto a monadologia leibniziana ou a física newtoniana. Certamente não existe um motivo pelo qual a filosofia devesse definir sua meta como o esclarecimento das massas; mas já vimos que tal objetivo estava próximo do coração de certos pensadores idealistas. A este respeito, seu sucesso deve ser avaliado por suas próprias aspirações.

Além disso, o pensamento idealista era por demais infantil a respeito da humanidade, à maneira dos jovens e entusiásticos movimentos sociais, para se equiparar ao frio realismo moral do cristianismo. Por demais imaturo para reconhecer o quanto na natureza humana precisava ser consertado. Certas tendências do romantismo compartilhavam dessa ilusão. Em termos teológicos, a maioria dos pensadores idealistas era pelagiana. Havia o mal, é verdade, mas quase sempre ele decorria da repressão, da divisão ou da alienação de forças em si mesmas benignas. A ideia de que essas forças fossem intrinsecamente imperfeitas, inclusive de maneira patológica, não

era um típico princípio do idealismo, embora seja encontrado entre os românticos. A diferença entre essas duas versões da natureza humana é um aspecto da diferença entre Marx e Freud. Este é um devoto crente no Pecado Original, ao passo que aquele não.

As forças que ainda estão em ascensão têm mais probabilidade de idealizar as aptidões humanas do que aquelas que já passaram do apogeu, como parece indicar a distância entre Shelley e Hardy. Tenderão a encarar a doutrina do Pecado Original como algo ofensivamente degradante. E, no entanto, essa doutrina, pelo menos em suas versões centrais, não encara homens e mulheres como totalmente corrompidos. Pelo contrário, sustentam que têm uma capacidade de redenção que jamais será eliminada, apenas caso se arrependam — ou seja, caso levem em conta com ponderado realismo a tenacidade do egoísmo humano, a persistência da violência e da autoilusão, a arrogância do poder, a recorrência compulsiva do conflito, a fragilidade da virtude e a eterna insatisfação do desejo. Caso contrário, estará comprando muito barato a própria alegria. De modo geral, os idealistas não imaginam mais do que imaginavam os *philosophes* do Iluminismo que um radical autodespojamento seja uma condição necessária do desabrochar humano. É um dos seus pontos cegos que menos atenção têm merecido.

Não obstante suas sugestivas reflexões em torno da ideia de tragédia, o pensamento idealista é essencialmente antitrágico. O mesmo se aplica em sentido mais delimitado ao romantismo. Não é por acidente que os românticos ingleses produziram pouco número de dramas trágicos dignos de serem lidos, muito menos levados ao palco. Ambas as correntes de pensamento fornecem teodiceias e justificações do mal, forte indicação de imaturidade moral. O passar do tempo demonstrará que conflito e sofrimento no presente desempenharam seu papel no desabrochar da

humanidade como um todo. O sofrimento pode ser justificado com sua tradução em forma narrativa. Numa variante nacionalista do darwinismo social, Fichte sustentava que o conflito entre Estados-nação promoveria o bem-estar geral da espécie, à medida que forças superiores derrotassem outras mais fracas, com isso disseminando o evangelho da civilização. Fábulas sobre uma passada Queda do Paraíso, um atual estado de divisão e conflito e um futuro reino de paz e unidade vão abrindo seu caminho pelo tecido do pensamento idealista e romântico como um fio ininterrupto.

O pensamento idealista é uma das últimas grandes tentativas de confrontar a religião ortodoxa com uma visão de mundo tão espiritual e sistemática quanto a sua. Em sua preocupação com os fundamentos e os alicerces absolutos, em sua busca da unidade e da totalidade, ele remonta sob certos aspectos às grandes sínteses racionalistas do Iluminismo. Na verdade, a fronteira entre essas duas etapas do pensamento muitas vezes é incerta: em qual categoria, por exemplo, encaixar Herder? A distância entre os axiomas apriorísticos do Iluminismo e os princípios espirituais absolutos dos idealistas não é propriamente grande. Ao mesmo tempo, em suas reflexões sobre as profundezas insondáveis do sujeito, o idealismo antecipa o romantismo, do qual, de novo, muitas vezes só pode ser distinguido pela mais tênue das fronteiras. Não faltam oportunidades em que a distinção tem muito pouca força. Schelling é tanto romântico quanto Shelley é idealista.

Se o racionalismo iluminista depositava sua fé no conceito e no sistema, boa parte do idealismo preserva essa confiança, mas aplicando esse arsenal intelectual ao mundo do Espírito. Entretanto, não era mesmo provável que algo tão fugidio quanto o Espírito se acomodasse a alguma coisa tão artrítica quanto um sistema de conceitos. Para Hegel, um novo estilo de pensamento, de natureza dialética, era necessário para lidar com um

mundo cuja verdade está em perpétuo devir, do qual a Razão corriqueira só nos pode oferecer uma imagem instantânea ou evanescente. Em termos gerais, o Espírito, para o idealismo, ainda podia ser contido no sistema, ainda que o sintamos forçando a corda. Em certas manifestações do pensamento romântico, ao contrário, ele se desvencilha desse sistema, dando assim testemunho da sua própria e sublime força criativa, mas também da perda de sua capacidade de conter toda a realidade num único pensamento. É para essa questão que agora nos voltamos.

3

Românticos

Se quase sempre o romantismo se volta do sistema para o Espírito, poderia parecer-nos mais uma questão de religião que de teologia, pertencendo antes à esfera da fé que à do conhecimento.¹ Os conceitos não podem mais conter o sujeito humano, o que evidencia sua energia e exuberância, mas também dando a entender seu afastamento de qualquer fundamento passível de conhecimento. Para ser válido, qualquer sistema de ideias deve conter sua própria antítese. Como observa ironicamente Friedrich Schlegel, “é igualmente fatal para a mente ter um sistema e não ter nenhum. Ela terá simplesmente de se decidir a combinar os dois”.² “Qualquer busca de um princípio único”, afirma Novalis em sua contenda com Fichte, “seria como uma tentativa de encontrar a quadratura do círculo”.³ Enquanto Fichte enxerga uma espécie de absoluto no *self* de infinita aspiração, Novalis detecta exatamente o oposto. Rejeitar o absoluto, na sua visão, é a própria condição da busca. “A infindável atividade livre em nós”, escreve, “surge da livre renúncia ao absoluto — o único possível absoluto que nos pode ser dado, e que só encontramos através da nossa incapacidade de alcançar e conhecer um absoluto”. O impulso para filosofar, então, é uma atividade sem fim, “e sem fim porque haveria um anseio eterno por um terreno

absoluto que só pode ser satisfeito relativamente e que, portanto, jamais cessaria”.⁴ “Nós buscamos o absoluto em toda parte”, escreve Novalis, “e só encontramos coisas finitas”.⁵ Hölderlin repudia de maneira semelhante quaisquer fundamentos absolutos. Para os idealistas, o Absoluto servia entre outras coisas como uma forma de divindade secularizada. Agora, até isso se revela de difícil apreensão. Persiste uma aspiração essencialmente religiosa pelo infinito, mas o objeto desse desejo é impenetrável e obscuro. Para certos artistas românticos, o que resta de Deus é simplesmente o anseio de estar em sintonia com ele. A esse respeito, eles prefiguram a psicanálise, um ateísmo que se ocupa de um desejo quase religioso de uma realização impossível.

Em termos gerais, o romantismo é um movimento mais sombrio e inquieto que o idealismo, muito embora, em outra de suas manifestações, compartilhe da mesma leveza e animação. O que escapa ao alcance da filosofia é o desejo, em toda a sua sublime infinitude. Se o desejo é infinito, também estará eternamente insatisfeito, passando de um objeto estéril a outro na busca de um paraíso para sempre perdido e no fim das contas apenas repousando em si mesmo. Como o Fausto de Goethe, deve se contentar com esse infindável processo de devir, sem alcançar qualquer garantia de um produto final. “A poética de Hölderlin”, escreve David Constantine, “é uma teoria do perpétuo movimento para diante”.⁶ A aspiração, a perambulação e o desenraizamento são temas-chave da sua poesia. Se a Razão iluminista significa uma espécie de perfeição, uma faculdade que, na expressão swiftiana, é sempre verdadeira e justa, a arte, para os românticos, está em busca de uma conclusão que não se pode alcançar e que deixaria de existir caso alguém conseguisse. É um modelo da humanidade que a produz, cuja própria essência é ter uma história. O sujeito humano agora só está presente na medida em que está ausente,

suscetível de ser conhecido apenas em sua perpétua falta. “Buscamos em toda parte o incondicional”, observa Novalis, “e encontramos apenas o condicional”.⁷

É, portanto, a aventura da poesia, não a conclusão da filosofia, que mais verdadeiramente reflete a condição humana. “Enquanto o idealismo encarna a realização do Sujeito no trabalho do conceito”, escrevem Philip Barnard e Cheryl Leser, “os românticos de Jena [...] contemplam a produção do Sujeito a (autoprodução do Sujeito) na obra de arte [...] poderíamos dizer que, defrontando-se com um sujeito congelado em antinomias kantianas, como Frankenstein no gelo polar, o idealismo inventa a dialética especulativa, enquanto o romantismo inventa a literatura”.⁸ Uma vez interrompido o pensamento de maneira abrupta por um anseio que só pode ser experimentado existencialmente, é inevitável que o discurso conceitual dê lugar ao surgimento da Literatura, o que Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy consideram, em *The Literary Absolute*, ter ocorrido nos escritos dos românticos de Jena.

A solução de Hegel para o desejo é o amor. Em vez de buscar a realização num objeto, o sujeito deve reconhecer que só pode florescer através de outro da sua espécie. É quando dois indivíduos livres e iguais se engajam num ato de reconhecimento mútuo que o desejo pode transcender-se em algo muito mais edificante. A resposta de Schopenhauer ao anseio humano é aniquilá-lo, um estado nirvânico de indiferença mais bem exemplificado pela estética. A arte é a morte do desejo.⁹ Para Friedrich Schlegel, o desejo encontra repouso na beleza, que por sua vez tem seu epítome na obra de arte. A arte é um refinamento ou uma sublimação do desejo, ao mesmo tempo elevando-o a uma condição universal e diluindo seu caráter perturbador. Seu papel é converter a paixão no impassível. Pode chegar um momento em que a persistência no nosso desejo significa pôr em

risco a harmonia de nossos impulsos como um todo, uma harmonia que deve ser significada pela beleza. Deve-se assim buscar um equilíbrio entre o mais pleno grau de autoexpressão e as exigências da simetria estética. Cabe a cada um realizar seus poderes de uma forma compatível com certa abrangência. Esse equilíbrio moral é mais bem exemplificado pela arte e na avaliação de Schlegel chega à suprema consumação na cultura da Grécia clássica.

Em certo sentido, Schelling e Fichte, ao contrário de Kant ou Hegel, se mostram tão avessos ao toque frio do conceito quanto qualquer artista romântico. O Absoluto não deve ser apreendido discursivamente, mas intuitivamente, esteticamente ou no próprio ato da autorreflexão. Mas ambos os pensadores se mostram convictos de que ainda pode ser conhecido com certeza, ao passo que um romântico como Novalis sustenta, em seus *Fichte Studies* [Estudos sobre Fichte], que o Absoluto, como o *self*, só pode ser apreendido negativamente, numa espécie de incessante nostalgia.¹⁰ Sentimos sua presença no próprio fracasso de nossas tentativas de alcançá-lo, assim como, para Kant, o infinito pode ser vislumbrado por um fugidio momento naquele esforço nas fronteiras do infinito que é o sublime. O Absoluto pode ser mostrado, mas não dito. Talvez seja apenas uma ideia reguladora ou uma ficção conveniente, essencial mas fora do alcance. A esse respeito, o romantismo é uma espécie de teologia negativa, perdida em algum ponto entre uma fé assegurada, por um lado, e a morte de Deus, por outro.

“Nossa primeira tarefa”, anuncia Fichte em sua *Ciência do conhecimento*, “é descobrir o *self* primordial, absoluto”.¹¹ Novalis, ao contrário, sustenta que se voltar diretamente para o Absoluto dessa maneira é uma fantasia perigosa, uma intoxicação do Espírito que pode enlouquecer os homens. Seria como olhar diretamente para o Sol. Friedrich Schlegel também é um

convicto antifundacionalista, afirmando que qualquer tentativa de identificar um primeiro princípio só poderá levar a uma infinita regressão.¹² A arte só pode falar de Deus de maneira alegórica. Nosso conhecimento imperfeito do Absoluto envolve uma forma de ironia, pois qualquer ponto de vista específico é ofuscado pela possibilidade de uma infinidade de outros. Para o romantismo, a ironia é tão insondável quanto o desejo. Jacobi igualmente rejeita qualquer tentativa de assentar a humanidade em si mesma, não em seu Criador. As condições de possibilidade do conhecimento, insiste, indo de encontro a Kant, não podem ser elas próprias objeto de conhecimento. Se o transcendente está fora de alcance, assim também acontece com o transcendental.

Schleiermacher compartilha dessa desconfiança em relação aos terrenos sólidos. Para ele, igualmente, não pode haver alicerces incontestáveis. O conhecimento é sempre imperfeito, a concordância, puramente provisória, não sendo possível qualquer esquema total de filosofia. Se precisarmos de uma imagem da maneira como a nossa existência resiste a ser totalizada, basta nos voltarmos para a natureza discursiva da linguagem, o meio primordial da nossa humanidade, que nunca pode chegar a um fechamento. Para o fundador da moderna hermenêutica, o significado é sempre algo instável. Para Schleiermacher como para Kierkegaard, o indivíduo é irreduzível a qualquer tipo de sistema. E tampouco pode haver uma reconciliação final entre o indivíduo e o universal. A existência antecede a reflexão, manifestando uma densidade que escapa à apreensão do conceito. O ser é irreduzível ao pensamento. A filosofia precisa estar alerta a sua integração ao mundo material, em vez de (como no caso do idealismo) absorver o mundo em suas entranhas. Seja como for, é o sentimento, não o pensamento, que constitui nossa relação básica com a realidade. Os afetos, que para certos pensadores do Iluminismo

representavam um obstáculo ao nosso conhecimento das coisas, são para os românticos um modo vital de acesso a elas. “O sentimento é uma forma de conhecimento”, como observa o Adam Bede de George Eliot.¹³

Uma visão abstrata dos objetos, tanto para Schleiermacher quanto para Hamann, repousa na fundamental convicção de sua realidade, algo que não pode em si mesmo ser teorizado.¹⁴ Desse modo, a fé é o alicerce do conhecimento. Os atos de cognição pressupõem um pano de fundo de crença que não pode ser reduzido à razão. Essa fé pode então fazer as vezes de alicerce racional, já que alicerces assentados exclusivamente na razão seriam aparentemente autoaniquilantes. A linguagem usada para descrever esse terreno sempre poderia ser mais explicada, de maneira que o terreno em questão deixaria de aparecer como absoluto. Descrever é deslocar. Como observou Wittgenstein certa vez, é difícil conceber um alicerce sem sentir a necessidade de introduzir mais um por debaixo, exatamente como é difícil imaginar uma origem sem sentir que é possível remontar mais atrás ainda. Mas um alicerce que só pode ser intuído ou que é apenas uma questão de fé estaria aparentemente comprando sua solidez ao preço de uma certa opacidade. Tão misterioso quanto inexpugnável. Não pode ser negado, mas nem mesmo demonstrado.

De maneira geral, como vimos, os românticos compartilham da teodiceia dos idealistas. A humanidade resvalou para o conflito e a dissensão, mas apenas como um prelúdio essencial a um futuro estado de harmonia, que haverá de se revelar superior à unidade primitiva da qual nos desviamos. A Queda é uma *felix culpa*. Alguns pensadores românticos, todavia, não se mostram convencidos de que esse paraíso possa ser reconquistado. A civilização e a consciência separaram a humanidade da Natureza, sendo difícil imaginar como tais coisas, por algum milagre homeopático, poderiam curar exatamente aquelas feridas que infligiram.

Talvez devamos aceitar que o objeto perdido do desejo não pode ser recuperado — que sua ausência é absoluta e que nossa infrutífera busca na sua direção pelo menos tem a vantagem de dar início a essa infindável viagem à consciência que chamamos de história. Abriu-se uma fissura entre sujeito e objeto, e um dos seus inúmeros nomes é desejo. O que nos permite agir e falar, inclusive o que nos permite prantear o objeto perdido, é o próprio trauma do seu desaparecimento. Caso contrário, nossa bem-aventurada união com ele haveria de nos deixar mudos e paralisados. A poesia decorre de um rasgão primal em nosso ser, que ela também tenta reparar; assim, é ao mesmo tempo doença e cura.

Encontramos uma ambiguidade semelhante na imaginação romântica. No caso de Wordsworth, observa M. H. Abrams, essa venerada faculdade “desempenha um papel equivalente ao do Redentor na trama providencial de Milton”.¹⁵ É uma capacidade de redenção e reconciliação que imita a própria força criativa de Deus. Como alguém que receba o Espírito Santo, o artista, inspirado por essa capacidade divina em seu seio, sente um impulso sagrado de comunicá-la aos semelhantes. Em virtude desse poder é que podemos projetar-nos no interior emocional dos outros, de tal maneira que a imaginação está intimamente ligada ao amor.¹⁶ É a ruína da distinção kantiana entre moral e estética, pois a conduta virtuosa baseia-se no sentimento de fraternidade decorrente da empatia imaginativa. Para o Shelley de *Uma defesa da poesia e outros ensaios*, a imaginação é uma forma de autodesapossamento sacrificial e, como tal, uma resposta ao egoísmo possessivo. Este é um dos vários sentidos em que se apresenta como força política. Existe nela um movimento centrífugo que nos projeta fora da nossa embotada existência, permitindo-nos recriar a experiência de ser alguma outra coisa ou alguém mais. Se ela está no cerne do *self*, é também um seu descentramento. Essa faculdade de empatia, e não alguma insossa *apatheia*

olimpiana, é que vem a ser o verdadeiro significado do desprendimento, tanto para românticos como William Hazlitt quanto para benevolistas setecentistas como Goldsmith e Hutcheson. Mostrar-se desapegado é promover os interesses dos outros acima dos próprios. É ser inimigo do egoísmo, não do partidarismo.

É através dessa força imaginativa que os indivíduos se tornam mais intensamente vivos; e, no entanto, ao fazê-lo, eles também se tornam mais conscientes de fazer parte de uma forma mais ampla e coletiva de existência, conscientes de que as raízes do *self* mergulham no infinito. O que faz com que alguma coisa seja ela mesma de modo único é a maneira como participa de um todo maior, assim como, para o cristianismo, é através da dependência à graça de Deus que podemos ser mais irrestritamente nós mesmos. A imaginação é uma forma secular de graça, que se apodera do *self* de alguma profundidade insondável, mas que ao fazê-lo permite que floresça à sua própria e inimitável maneira. Homens e mulheres podem subjugar a terra e transformar suas condições sem o pecado do orgulho, pois a força que lhes permite fazê-lo brota de uma região além deles mesmos. O sujeito não pertence fundamentalmente a si mesmo.

Pronunciar-se contra a imaginação ficaria assim parecendo uma blasfêmia, especialmente em círculos literários. Para Coleridge, é o que reconcilia opostos e resolve contradições. Para Fichte, é o espírito infinitamente produtivo, para começo de conversa, que confere existência à realidade. Schleiermacher considera a imaginação a chave das aptidões humanas. Novalis afirma que todos os nossos poderes e faculdades decorrem dela. Para William Blake, ela é o único modo autêntico de existência humana. É o elo vital entre o eu e o não eu, entre sujeito e objeto, espiritual e material, tempo e eternidade, interior e exterior, *self* e mundo. E também é uma força transformadora, remodelando a matéria da

realidade no meio translúcido do desejo humano. Como força redentora, ela traz os mortos à vida, redefinindo o mundo ao nosso redor. Em seu estado natural, os objetos são relativamente irreais, meros flagrantes de um processo em perpétuo movimento. A imaginação é que restabelece seu pleno esplendor, situando-os em seu contexto e recriando-os à imagem de sua essência eterna. Como parece indicar a poesia de Hölderlin, a arte romântica procura desvendar a divindade implícita nas coisas, reencantando um mundo que se tornou rançoso e azedo.

Raramente foram ditas coisas tão exageradas sobre uma faculdade humana. Mas esse espírito vivificante pode ser amaldiçoado e abençoado, demoníaco e angélico. O fato de conferir vida de maneira tão magnífica ao mundo dá testemunho de seu formidável poder; mas também sugere que, sem sua força animadora, as coisas em sua condição natural seriam brutas e sem possível regeneração. O “só em nós poderá viver a Natureza” de Coleridge pode ser ouvido como um grito de triunfo ou um lamento. E, se a realidade resvalasse para a inércia após a retirada da mente criativa, como os objetos de uma fantasia berkeliana poderiam desaparecer se Deus deles desviasse o seu olhar?

É verdade que essa faculdade é a chave para a solução das contradições; mas isso significa que as contradições são resolvidas em termos imaginários em vez de concretos. Além disso, se a imaginação realça a vida das coisas, também pode mostrar sua insignificância contra o pano de fundo de sua própria glória resplandecente. Quanto mais perecível o tempo parece em contraste com essa força imortal, mais incrivelmente precioso se torna cada momento e, no entanto, cada um deles é também assediado pela nauseante perspectiva do próprio fim. Quanto mais insistentemente se mostram as coisas presentes, mais agudamente haverão de nos lembrar de sua possível ausência. Ao declarar que existem mundos desconhecidos além do

presente, a imaginação também faz com que o subjuntivo pareça intrinsecamente superior ao indicativo. Nessa medida, vem a ser um comentário implícito sobre a pobreza do presente.

A imaginação pode ser uma força revolucionária, mas também representa um consolo espiritual para revoluções que entraram em colapso. Precisa distanciar-se da realidade para efetuar seu trabalho transformador nela, mas essa distância facilmente pode descambar para o divórcio. A força que nos une ao mundo também pode nos separar dele. Goethe considerava a imaginação uma faculdade cindida, fonte de terror e delírio mas também de energia criativa.¹⁷ Havia nela algo de arbitrário e anárquico. Podia ser caprichosa, narcisista e incontrolável. Como um classicista apaixonado pela ordem de um equilíbrio, Goethe se preocupava com a força indeterminada dessa tão valorizada faculdade. Sentia, assim, necessidade de distinguir entre atos benignos e mórbidos de imaginação, distinção embaraçosamente fácil de ser desmantelada. Se a imaginação pode suscitar tanto engano quanto redenção, é porque traz embutida uma capacidade de errar. Elevada entre todas, tal capacidade nunca está muito longe da fantasia vã. John Keats se mostra particularmente atento a suas seduções e ciladas. Yeats usa a palavra “sonho” para falar de delírio quase com a mesma frequência com que a usa para se referir à visão poética. Como viriam a reconhecer certos autores românticos, a imaginação nunca pode ser inequivocamente afirmada. Devemos encarar a alarmante possibilidade de que as fontes da criatividade estejam contaminadas na própria origem. A doutrina do Pecado Original de modo algum é estranha a esse estilo de pensamento.

A poesia de Wordsworth, como demonstrou esplendidamente Geoffrey Hartman, é ensombrecida pela maldisfarçada desconfiança de que a imaginação está longe de ser a força curativa que o próprio poeta gostaria que fosse.¹⁸ Pelo contrário, manifesta-se em certos momentos apocalípticos

como mortífera e destruidora, força superiormente insondável que assoma abruptamente para ocultar o mundo dos sentidos e nos mergulhar de cabeça no pavoroso abismo do *self*. Existe nela algo do Tântatos de Freud, além de um toque do Real lacaniano.¹⁹ Em vez de nos reconciliar com a realidade, a imaginação wordsworthiana nos projeta para fora de nossa morada na Natureza e nos deixa traumatizados e desolados. Ao escancarar a inquietante defasagem entre o natural e o transcendente, ela dissolve o mundo cotidiano num espetáculo vulgar, lembrando-nos que nossa verdadeira morada não está em algum ponto sublunar, mas na eternidade. Como tal, é uma capacidade tão desagregadora quanto unificadora. Tem o terror do divino, assim como sua filantropia. Para Wordsworth, parte da missão da poesia consiste em naturalizar e domesticar essa força turbulenta.

A Natureza nem sempre foi considerada com afabilidade pelos pensadores românticos. Schiller a considerava destrutiva, amoral e indiferente, enquanto Fichte detestava a ideia da necessidade natural. Ambos encaravam essa matéria por demais sólida como uma ameaça à liberdade humana. O não eu podia revelar-se um trampolim necessário para o eu, mas não pode deixar de nos lembrar que o mundo não se limita ao todo-poderoso sujeito. Outros pensadores mostravam-se ansiosos por dismantelar a oposição entre Natureza e cultura. A própria Natureza era uma magnífica obra de arte, enquanto a cultura constituía um todo orgânico. Como um perfeito artefato estético, o mundo material combinava o verdadeiro, o bom e o belo. Para Spinoza, era o próprio corpo de Deus. As esferas humana e natural eram igualmente governadas por grandes leis evolutivas, que só por nossa conta e risco podíamos violar. Schelling detectava uma força criativa primal, ou *natura naturans*, em ação na Natureza, dotada de toda a força proteica e transformadora do artista. Certos artistas românticos encontravam tanto na Natureza quanto na

imaginação uma abençoada trégua da história. Ambas podiam servir como modos seculares de transcendência. No entanto, pacífico, harmonioso e compartilhado, o mundo natural também podia significar uma forma de política. “A natureza é inimiga de possessões eternas”, escreve Novalis.²⁰

A Natureza dá voz a um espírito universal, mas lhe confere nome e habitação local. É atemporal e se move sozinha como a deidade, a fonte transcendente de toda a vida, inesgotável origem da graça. Existe nela uma grandeza que subjuga homens e mulheres, lembrando-lhes seu humilde lugar no cosmo; mas também é uma parceira em diálogo e vital morada dos afetos, inspirando em seus acólitos amor e lealdade. É ao mesmo tempo íntima e anônima, bela e sublime, mutável e monumental, combinando a severidade de um patriarca com a ternura de uma mãe. É uma união considerada por Edmund Burke, em seu tratado de estética, a mais eficaz forma de soberania. Numa passagem algo patética desse ensaio, Burke parte em busca de um exemplo humano de tal combinação de qualidades, o que resulta, surpreendentemente, em seu avô.

* * *

Mas a Natureza não era a única imagem disponível de unidade orgânica. Poucos temas se mostraram mais constantemente presentes na moderna cultura europeia, do século XVIII aos vitorianos tardios, quanto a veneração da Grécia antiga. Peter Gay chama atenção para as raízes clássicas do Iluminismo, época que lançava um afetuoso olhar retrospectivo para o humanismo racional da Antiguidade clássica, de preferência a um passado mais recente que considerava bárbaro.²¹ Marilyn Butler fala do revivalismo grego como “a língua franca do Iluminismo internacional”.²² A Roma Antiga também estava em moda. Shaftesbury mostrava grande

interesse pelo que considerava a virtude e a liberdade do mundo clássico, referindo-se à Grécia Antiga como “a única nação polida, a mais civilizada e consumada”,²³ enquanto Edward Gibbon celebrava a seriedade, a simplicidade, o espírito público, o humanismo, o individualismo e o espírito de liberdade da República romana.²⁴ Os revolucionários franceses redobravam os elogios. Frank M. Turner sustenta que, em dado momento do fim do século XVIII, a paixão pela Antiguidade clássica, até então um fenômeno perfeitamente secundário, subitamente se torna central. “A busca de novas raízes culturais e padrões culturais alternativos”, escreve ele, “decorreu da necessidade de entender e articular a experiência política, social e intelectual perturbadora com que os europeus se defrontaram na esteira do Iluminismo e da revolução [francesa]”.²⁵ Era uma grecomania que durou pelo menos até a idílica visão dos pré-socráticos em Heidegger.

A atenção voltada para o mundo clássico foi de prodigiosa importância cultural. Representou uma veia de humanismo de intensidade quase religiosa, oferecendo nos círculos intelectuais um formidável desafio à fé das igrejas. Para certos entusiastas de Platão e Ésquilo, a afinidade entre os mitos gregos e as doutrinas cristãs podia servir como velada crítica destas. Autores menos polêmicos viam na Antiguidade grega um exemplo da “maneira como, numa palavra, a religião pode ser associada à Cultura”.²⁶ Goethe considerava o culto da Antiguidade clássica grega, quaisquer que fossem seus indubitáveis defeitos, de longe preferível ao cristianismo. Schelling escreveu num rompante que “todas as possibilidades no reino das ideias, tal como constituído pela filosofia, são completamente esgotadas pela mitologia grega”.²⁷ Para ele, esses mitos não só eram a base de toda a filosofia como arrastavam na sua esteira a ciência, a arte e a religião. Schiller e Schlegel idolatravam os artistas gregos clássicos. Como pareciam combinar virtude racional e prazer sensual, podiam representar uma refutação viva da

ética de Immanuel Kant. Matthew Arnold referia-se à Grécia Antiga como “um país que dificilmente poderia ser considerado menos importante para a espécie humana que a Judeia”.²⁸ O helênico era a religião naturalizada e estetizada, destituída de seus aspectos mais desagradáveis (o dever, o autossacrifício, a punição eterna, a lei moral) e adequada aos cavalheiros. Como a religião, também, era cultura como meio de vida comum, não simplesmente refinamento pessoal ou elevado ideal.

Os românticos, assim, voltavam-se a um paraíso perdido para avançar, como também faziam alguns de seus herdeiros modernistas. A Grécia Antiga fazia as vezes de uma infância que também era uma maturidade. Era de difícil apreensão porque se fora, mas também porque ainda estava por vir. Hölderlin, um dos mais apaixonados helenistas, ensinava que o espírito de Atenas devia florescer novamente em forma germânica.²⁹ Era difícil para esses pregadores reconhecer que o helenismo em si mesmo era simplesmente mais um mito a ser emparelhado com todo o rico plantel de mitos da Antiguidade.

“Em grande medida”, argumenta Turner, “o conhecimento do mundo clássico e a familiaridade com os valores transmitidos pela educação clássica informavam a mente e proporcionavam boa parte da confiança intelectual das classes políticas dominantes da Europa”.³⁰ Essa potente fonte de alimentação cultural servia de senha ou distintivo entre cavalheiros em toda uma série de lugares e períodos. “São escritos de homens de cultura como nós”, observava o tutor de cultura clássica de Oscar Wilde, J. P. Mahaffy, com encantadora autodepreciação, referindo-se às obras dos gregos antigos. Nas formas de vida orgânicas da Antiguidade, um dos significados de cultura — o modo de vida de um povo — era impregnado da energia vital da cultura no sentido estético.

As chamadas virtudes helênicas — equilíbrio, alegria erótica, integridade, simetria, serenidade, harmonia, estabilidade, autocontenção, vida dos sentidos, contentamento do espírito, diversidade, confiança nos instintos espontâneos e assim por diante — podiam ser facilmente contrastadas com a feiura, a desproporção, a energia frenética e a pesada seriedade moral da moderna vida burguesa. “A poesia dos antigos”, escreve Friedrich Schlegel, “era a poesia do deleite, e a nossa é a do desejo”.³¹ Tampouco era difícil contrastá-las com o destemperado ardor da multidão. À maneira de boa parte da ideologia aristocrática, os valores helênicos eram simultaneamente morais e estéticos. Seus apologistas estavam em busca de uma forma cultural estuante de ilimitada energia, mas que ainda assim a contivesse num molde orgânico. Essa forma irradiaria harmonia e serenidade, ao mesmo tempo mantendo-se fluida, móvel e incessantemente dinâmica. Como tal, representaria um refúgio do agitado esforço da modernidade, sem o perigo da inércia. Uma finitude de forma seria reconciliada com uma infinitude de conteúdo. Na imagem romântica, uma imagem da qual a *sanitas* helênica constitui um exemplo, o conteúdo está sempre a ponto de transbordar de maneira exuberante dos seus limites formais, mas sempre é contido por alguma reticência interna. A imagem romântica é a um tempo imóvel e mutável, morta e viva, rematada mas aberta. Ela se fixa numa forma rematada sem prejuízo da própria vitalidade. O movimento é apreendido numa perpétua estase, eternamente se voltando sobre si mesmo, como uma fonte.³² A infinitude é transformada em eternidade, à medida que a obra de arte se mantém livre da devastação do tempo e ainda assim permanece fluida e viva. Para Walter Pater, ela é como uma pedra preciosa flamejante de vitalidade, igualmente orgânica e inorgânica. Vem a ser mais um micromodelo do Todo-Poderoso. Mas a imagem é política tanto quanto teológica. O desejo é antes contido que

anulado, de tal maneira que não mais representa uma infinidade “ruim” de anseio interminável e infrutífero. O dinamismo moderno pode assim ser reconciliado com a ordem tradicional. Ou, mais prosaicamente, as classes médias podem arremeter sem ameaçar a estabilidade política.

É um ideal que ronda o romantismo de uma ponta à outra, da idiossincrática observação de Coleridge sobre as quedas d’água — afirmando que combinam uma forma inalterável com um conteúdo em perpétua mudança — à dançarina, à fonte, ao pião e à castanheira de Yeats. Yeats também encontraria esse ideal nas tradicionais mansões anglo-irlandesas, nas quais a paixão e a precisão, o impetuoso e o cerimonial evidenciam harmonia equivalente à encontrada nos versos que os celebram. A imagem volta a aparecer como ponto de imobilidade do mundo giratório dos *Quatro quartetos* de Eliot, a forma de movimento que também é abstenção de movimento,³³ e no vaso chinês que parece perpetuamente mover-se em sua imobilidade. Pode até ser vislumbrada na curiosa referência de Keats aos “cordeiros adultos” da sua ode *Outono*. Talvez seja uma espécie de oximoro, já que, por definição, os cordeiros não são adultos. Os cordeiros adultos são carneiros. Mas os cordeiros podem ser adultos enquanto cordeiros. A frase sugere o mistério pelo qual algo pode ser idêntico a si mesmo e ainda assim capaz de crescimento; em movimento e autocontido.

* * *

Em termos políticos, a Grécia Antiga podia fornecer uma imagem de estabilidade numa época revolucionária. Quase sempre, contudo, a idealização da Antiguidade vinha com uma certa inflexão republicana. “A Grécia [Antiga]”, comenta Nicholas Boyle, referindo-se aos campeões da

França revolucionária, “era [para eles] uma precursora do primeiro Estado plenamente esclarecido, cosmopolita e racional”.³⁴ “O helenismo”, escreve David Constantine, “tem um potencial revolucionário: deduzia da Grécia Antiga, especialmente da Atenas de Péricles, o modelo de uma sociedade justa”.³⁵

A ambiguidade política do helenismo está entre as mais extraordinárias contradições do romantismo em geral. Num *tour de force* literário, Isaiah Berlin resume uma série delas em duas ou três páginas de grande brio de *As raízes do romantismo*. O romantismo é igualmente jovem e decadente, exótico e corriqueiro, dinâmico e tranquilo, afirmando a vida mas amando a morte, individualista e comunitário, apaixonado pelo concreto mas envolto em imprecisão espiritual, primitivo e afetado, simples e sofisticado, inspirado pelo passado mas entusiasmado com a originalidade, dedicado à unidade mas se rejubilando na diversidade, comprometido com a arte como um fim em si mesmo e ainda assim servindo de instrumento para a regeneração social.³⁶ Num espírito semelhante, Carl Schmitt observa que existe “um romantismo da energia e um romantismo da decadência, o romantismo como atualidade imediata da vida e o romantismo como fuga para o passado e a tradição”.³⁷ Se o movimento inclui alguns dos mais fervorosos defensores da Revolução Francesa, contém também alguns dos seus mais radicais antagonistas.³⁸ Num ensaio clássico, A. O. Lovejoy observa ironicamente que se acredita ter o romantismo gerado tanto a Revolução Francesa quanto o Movimento de Oxford.³⁹ Raramente uma corrente de pensamento tão embriagada com a unidade evidenciou-a tão pouco. Que sentido se pode conferir a uma corrente cultural que inclui ao mesmo tempo Percy Bysshe Shelley e Joseph de Maistre, um pensador que acreditava que instituições sociais irracionais eram mais válidas e duradouras que as racionais, sustentava que o pensamento crítico devia ser

eliminado à força por um Estado despótico e considerava os cientistas, os democratas, os ateus, os intelectuais e os judeus inimigos da civilização?

Ainda assim, não há motivos para ceder a um nominalismo do conceito. Para começo de conversa, algumas dessas aparentes discrepâncias podem ser explicadas em termos cronológicos. A partir da altura da virada do século XVIII na Alemanha, alguns antigos *Frühromantiker* republicanos radicais (Novalis, os irmãos Schlegel, Hölderlin, Schleiermacher) começam a assumir atitudes mais reacionárias. Pensadores como Novalis e Friedrich Schlegel, tendo começado como fanáticos do antiabsolutismo, da liberdade sexual e da reforma liberal, caem nos braços do monarquismo, do misticismo, do aristocratismo, do medievalismo e da Igreja católica romana. Já agora é a religião, e não a arte, que vai redimir a ordem social. É essa veia do romantismo alemão que seria aplaudida por certos nazistas. Na Inglaterra, a apostasia política de Wordsworth, Coleridge e Southey, ou (como prefeririam muitos românticos) seu retorno à sanidade depois de uma lamentável incursão pela paixão revolucionária, já foi suficientemente mapeada.

O romantismo, portanto, mudava com o momento político. Uma vez tendo-se diluído à luz da *Realpolitik*, o idealismo revolucionário podia transformar-se rapidamente num tipo mais retrógrado de idealismo, sonhando afetuosamente com o feudalismo ou o absolutismo como solução para os males contemporâneos. Mas raramente era uma total virada de casaca. Os *Frühromantiker*, por exemplo, podem ter evoluído da exaltação da Revolução Francesa para uma política não muito distante do Movimento Oxford,⁴⁰ mas não chegavam a ser democratas, muito menos adeptos convictos da insurreição, para começo de conversa. Seu liberalismo era combinado com um comunitarismo que podia com o tempo oscilar da esquerda para a direita. Em sua maioria, eles propugnavam alguma forma

de governo elitista até mesmo em seus momentos mais radicais. E certamente desconfiavam profundamente das massas.

As contradições do romantismo são mais que sintomas de incoerência. Se o movimento se mostra dividido contra si mesmo, é em grande medida por ser ao mesmo tempo um produto da sociedade de classe média e um protesto contra ela. Seu flamejante individualismo é, entre outras coisas, uma versão idealizada do empreendedor; mas também uma crítica à civilização sem rosto que está empenhado em modelar, na qual homens e mulheres são reduzidos a números e dentes de uma engrenagem. O individualismo espiritual deve ser valorizado, mas sua variante mais possessiva precisa ser enfrentada com uma forma coletiva de existência, seja na forma da Natureza, do *Geist*, da arte, da cultura, do espírito do mundo, do amor político, das guildas medievais, da Grécia Antiga, das comunidades utópicas ou do consenso kantiano de gosto.

Verifica-se uma ambiguidade semelhante no que diz respeito à mente criativa. Homens e mulheres devem ser encarados como agentes autodeterminados, capazes de se transformar e às suas condições, e assim a história assume um valor que jamais tivera para Newton ou Locke. O problema é como resgatar o sujeito humano do materialismo mecânico dessa maneira sem cair no orgulho. A criatividade humana deve ser defendida perante os deterministas, mas ao fazê-lo uma civilização que acaba de pôr o mundo a seus pés precisa tomar cuidado para não enveredar por uma herética extrapolação. A fantasia fichtiana de invocação de objetos simplesmente para defender-se contra eles é um exemplo. O *Romantismo político* de Carl Schmitt investe contra os românticos por reduzirem o mundo a uma oportunidade de fantasia subjetiva, apenas grãos para o moinho do todo-poderoso ego.

Mas não deixava de haver uma solução para esse dilema. Existe um tipo “mau” de passividade, que trata os indivíduos como meros receptáculos de dados sensoriais ou funções do seu ambiente e é a esse tipo que a doutrina da mente criativa tenta se opor. Mas também existe um tipo sábio de passividade, um estado de *Gelassenheit* no qual os seres humanos podem se abrir de maneira paciente e reverenciosa para a vida das criaturas ao seu redor. A capacidade negativa de Keats é uma dessas formas de suspensão da vontade intrometida. Pode assim ser alcançado um equilíbrio entre atividade e passividade. Um exemplo desse equilíbrio é o poeta inspirado, cuja mestria em sua arte decorre da dependência a uma força que não é ele mesmo.

Não faltam outras manifestações de ambiguidade. Valorizar o sentimento no lugar da razão é desafiar a fria racionalidade do mercador e do funcionário. Mas também pode significar a valorização do habitual e do instintivo em detrimento de uma investigação rigorosa, isolando, assim, a ordem social da crítica racional. A aversão romântica ao pensamento analítico geraria alguns efeitos nefastos nas fases tardias do movimento. “A luz está no meu coração”, protesta Jacobi, “e assim que tento levá-la ao meu intelecto ela se apaga”.⁴¹ Quem já tiver lutado para ler seus textos saberá exatamente o que está dizendo. Como as afeições são em sua maioria locais, a virada da razão para o sentimento pode significar a troca de um universalismo abstrato por um paroquialismo inflexível. O culto romântico do particular sensual pode ter exatamente as mesmas consequências. O pequeno pelotão de Burke nem sempre deve ser preferido a uma perspectiva global. O sentimento pode ser carregado para o padrão da reação com a mesma facilidade com que pode ser posto a serviço da revolta. A morada dos afetos é em geral a família, que dificilmente poderia ser considerada uma força subversiva.

O conceito de orgânico pode representar uma bem-vinda alternativa à razão mecanicista. Também significa rejeição de uma ordem social em que os indivíduos parecem ter perdido qualquer conexão vital uns com os outros. Mas tomar um organismo como modelo da vida social é perfeitamente compatível com a ideia de hierarquia, sendo a cabeça palpavelmente mais importante que as unhas dos pés. Também tende a favorecer a evolução gradual de preferência à mudança radical. Para um evolucionista como Edmund Burke, o simples fato de uma instituição vir sendo construída há muito tempo em geral basta para justificá-la. A longevidade é uma espécie de legitimidade. A história é em si mesma um argumento conservador, consideravelmente mais convincente que qualquer proposição abstrata. David Hume pensava da mesma maneira.

Outros aspectos evidenciam esse conflito do romantismo consigo mesmo. A Natureza, a arte e a imaginação constituem preciosos recursos para a renovação social. Mas também podem oferecer um refúgio olímpico da história quando as esperanças políticas começam a minguar. Assim é que Wordsworth se volta dos jacobinos para as montanhas. A ideia de um universo vivo desafia a matéria inerte dos racionalistas, além de investir contra uma posição grosseiramente instrumental em relação à Natureza. Mas também pode servir de mistificação. A Natureza pode não ser matéria morta, mas tampouco é exatamente um sujeito. De qualquer maneira, encarar a Natureza, a arte ou a humanidade como um fim em si mesmo pode significar o esquecimento de que a razão instrumental tem o seu lugar nas questões humanas. Certamente não pode haver mudança social sem ela. Essa racionalidade era a especialidade do inimigo jurado dos românticos, o utilitarismo; mas, pelo fim do século XIX, essa doutrina resultaria em admiráveis reformas sociais. O popularesco desprezo de

Dickens por ela em *Tempos difíceis* é bem caracteristicamente arrogante e destituído de nuances.

Uma arte que seja sua própria *raison d'être* representa uma eloquente resposta ao valor de troca, mas não é fácil ver de que maneira pode redimir o mundo. Para os românticos radicais, a arte representa os valores pelos quais vivemos, mas não é pela arte que vivemos. A autonomia é um valor tanto político quanto estético, de maneira que a autodependência da obra de arte não fala apenas de si mesma. Em algum lugar entre Shelley e Tennyson, essa percepção vem a ser desviada. A imaginação gradualmente deixa de ser uma força política. Ao avançar a era do capitalismo industrial, a autonomia da obra de arte começa a falar apenas de si mesma. O romantismo radical se dissolve em esteticismo *fin de siècle*. A própria arte passa a ocupar o lugar da *promesse de bonheur* que outrora fazia.

Existem outras contradições no pensamento romântico, que podemos abordar aqui apenas brevemente. Por um lado, a ideia de infinitude pode ser um gesto de dissensão, desafiando um racionalismo para o qual só é real o que pode ser calculado. Mas também tende a depreciar o infinito, podendo assim, ironicamente, vir a refletir a maneira como o próprio racionalismo desvaloriza o mundo. Por outro lado, considerar que a humanidade está a caminho da perfeição pode ser um tapa nos puritanos pequeno-burgueses, com seu austero credo da depravação humana; mas também se adapta bem à fé da classe média em seus próprios poderes insondáveis. Por fim, vale a pena notar que a autodeterminação, ideia tão vital para os românticos, é politicamente uma faca de dois gumes. Certamente pode significar republicanismo, anticolonialismo e democracia popular; mas também é o credo dos capitães da indústria.

O romantismo imprimiu sua marca indelével na era moderna. Da arte à sexualidade, da ecologia à subjetividade, representa uma parte importante de seu inconsciente cultural. A ficção de Charles Dickens é testemunha da maneira rápida e difusa de como transformou a sensibilidade comum. Os pensadores modernos são inevitavelmente pós-românticos, assim como são inelutáveis pós-darwinistas ou involuntários pós-freudianos. Já seria mais difícil sustentar que são espontâneos pós-fichtianos. Além disso, o romantismo se saiu muito bem como tapa-buraco da religião, passando do padre ao poeta, do sacramento ao símbolo, da santidade à totalidade, do paraíso à utopia política, da graça à inspiração, de Deus à Natureza e do Pecado Original ao inominável crime de existir.

De maneira geral, contudo, estava escrito que o movimento não haveria de suplantar os poderes dominantes, mas de suplementá-los. De Blake a Lawrence, alguns de seus artistas e pensadores propuseram uma magnífica denúncia do capitalismo industrial, registrada de maneira memorável em *Cultura e sociedade, 1780-1950*, de Raymond Williams.⁴² Como no caso dos *Kulturkritiker*, de que falaremos mais tarde, era uma crítica que partia em grande medida da direita radical. O próprio Blake é uma notória exceção. Em outras palavras, ela surgiu da visão de mundo que informava algumas das mais eminentes manifestações artísticas literárias do início do século XX. Mas se levantava sua voz contra a devastação espiritual que o capitalismo industrial trazia em sua esteira, fazia-o quase sempre ao mesmo tempo que consagrava os direitos do capital. Havia com certeza algumas honrosas exceções. Na Inglaterra *fin de siècle*, William Morris atrelaria essa tradição a uma corrente política — o movimento da classe operária — para produzir uma crítica social que não teria rival nos anais do socialismo até o advento da Escola de Frankfurt.

A nostalgia romântica pelo passado pré-moderno — pelo primitivo, o arcaico, o atávico, o bárbaro ou mitológico — geraria venenosos frutos nos tempos modernos. Foi um legado herdado por certo modernismo. Mas foi exatamente por sua predileção pelo feudalismo, pela hierarquia, pela Tradição, por Lancelot Andrewes, pela China clássica, pelo México antigo, pelos cultos pagãos de fertilidade ou pela imaginária sociedade orgânica da Inglaterra do século XVII que o modernismo também pode atuar como acerbo crítico do materialismo, do vínculo monetário, do individualismo possessivo, da pilhagem da Natureza, da humilhação da cultura popular e do exercício dominador dos poderes humanos. Nesse sentido, suas ambiguidades políticas não estavam muito distantes das evidenciadas por seus precursores românticos.

Na jornada da era de Hölderlin para a época de Hofmannsthal, o romantismo acabaria tendo um destino parecido com o da religião, cujo manto tentava herdar. À medida que avançava o descrente século XIX, ele ficava cada vez mais na defensiva e era assediado, assim como as igrejas. No movimento dos *Frühromantiker* e dos românticos ingleses radicais aos simbolistas, pré-rafaelitas e estetas *fin de siècle*, o impulso para mudar o mundo foi gradualmente sobrepujado por um impulso para repudiá-lo. Um romantismo que outrora assumira uma posição combativa na esfera pública vinha a ser firmemente privatizado. Tratava-se, com certeza, de um conflito que ficara evidente o tempo todo. Existe no pensamento romântico uma tensão entre o impulso para rejeitar o mundo e o desejo de transformá-lo. O mesmo na religião.

Se a arte e a religião estavam sendo simultaneamente alijadas das correntes sociais centrais, parecia lógico que acabassem uma nos braços da outra. Foi nesse espírito que Matthew Arnold tentou colocar a poesia a serviço da religião, como veremos no próximo capítulo. A verdade,

contudo, é que, como a indefesa Chapeuzinho Vermelho, nenhuma das partes estava suficientemente em boa forma para socorrer a outra.

4

A crise da cultura

É incrível que a modernidade tenha levado tanto tempo para alcançar um autêntico ateísmo. E, mesmo quando chegou lá, de modo algum foi invalidando ou refutando a fé religiosa. Não acreditar em Deus é muito mais difícil do que geralmente se imagina. Toda vez que o Todo-Poderoso parece seguramente descartado, sempre pode reaparecer sob um disfarce ou outro. Como escreve Bruce Robbins, é preciso apresentar a história da secularização “como algo real e significativo, mesmo se termos divinos [ou seja, substitutos de Deus] sempre suscitam mais desconfiança e mais secularização”.¹ Os próprios conceitos seculares, assinala Robbins, “contêm tanta bagagem religiosa” que não é fácil confinar a fé religiosa num passado de ignorância.

Se o Iluminismo não foi capaz de desalojar a religião, foi entre outros motivos porque não adequou inteiramente seus objetivos políticos com esta finalidade. Ainda que o tivesse feito, seu tipo de racionalidade era ao mesmo tempo por demais crítico e por demais cerebral para conquistar corações e mentes do populacho, mais inclinado a se entusiasmar com a Imaculada Conceção do que com um descarnado Ser Supremo. A tentativa de complementar essa variedade de Razão com um certo senso da

experiência cotidiana — a estética, numa palavra — não poderia jamais passar de esferas restritas, assim como o projeto idealista e romântico de atingir as massas através da mitologia nunca foi capaz de escapar de um certo intelectualismo estéril. Só com o advento da indústria cultural no século XX os sonhos e desejos do populacho puderam ser postos maciçamente sob a égide do poder, embora nunca sem resistência. Em certo sentido, a mitologia de massa sonhada por alguns filósofos anteriores finalmente chegaria na forma do cinema, da televisão, da publicidade e da imprensa popular.

E que dizer da ideia de cultura? Se ela sempre foi o mais plausível candidato a herdar o cetro da religião, foi por envolver valores fundadores, verdades transcendentais, tradições consagradas, práticas rituais, simbolismo sensual, interiorização espiritual, crescimento moral, identidade comunitária e uma missão social. A religião é ao mesmo tempo visão e instituição, experiência sentida e projeto universal, e a cultura mais segura de si tentou reivindicar para si todas essas características. A questão era se também seria capaz de rivalizar com as igrejas no empenho de suprir a defasagem entre os valores de uma minoria e a vida das pessoas comuns que tanto havia incomodado certos eruditos iluministas, sábios idealistas e artistas românticos. Seria a cultura, no sentido de valores de uma minoria, capaz de se vincular à cultura como todo um modo de vida? A Igreja tinha preenchido a fenda entre as duas à sua maneira, abraçando clero e laicidade numa única instituição; e, embora o fiel comum possa não estar exatamente em perfeita sintonia com cardeais e teólogos, isso é menos importante que a fé que compartilham. No contexto dessa ordem social, hierarquia e comunitarismo são perfeitamente compatíveis. Um camponês da Suábia não vai entender a doutrina do Pecado Original exatamente da

mesma maneira que um teólogo de Tübingen, mas existem afinidades entre as duas formas de compreensão.

Em “A ideia de uma sociedade cristã” e *Notas para a definição da cultura*, T. S. Eliot volta-se para a questão de saber de que maneira a religião pode significar teologia para a elite e mitologia para as massas e ainda assim estar livre de qualquer conflito entre as duas. Existe aqui uma distinção entre o consciente e o inconsciente, pois as verdades articuladas pela *intelligentsia* são vivenciadas como hábitos espontâneos e costumes irrefletidos pelas pessoas comuns. Os mesmos valores são compartilhados pelos dois grupos, mas em diferentes níveis de consciência. A hierarquia espiritual pode assim reconciliar-se com uma cultura comum. A igualdade socialista é rejeitada, mas também o individualismo liberal. Uma teoria semelhante está por trás do teatro de Eliot, voltado para a estratificação tanto dos personagens quanto do público em diferentes níveis de compreensão. O protagonista de *Assassinato na catedral* tem perfeita consciência de sua situação trágica, ao passo que as Mulheres de Canterbury, como tantos públicos do teatro de Eliot, em sua maioria têm apenas uma vaga ideia do que está acontecendo. Vamos encontrar personagens perplexos em *Reunião de família* e *O coquetel*, assim como haverá na plateia e nos camarotes homens e mulheres espiritualmente medíocres que só de longe têm alguma ideia de que algo importante está ocorrendo e dos quais não se pode esperar, assim, que alcancem alguma forma mais incisiva de percepção. A espécie humana não é capaz de suportar muita realidade, especialmente seus membros mais humildes. A cultura é a forma mais complexa de autoconhecimento, mas também a mais ricamente irrefletida. Para Eliot, bem como para Burke, isso significa uma espécie de inconsciente social. É o submundo sombrio do calculista e do

teórico, revelando-se menos na crença articulada do que no comportamento automatizado.²

Seria a cultura capaz de se tornar o discurso sagrado de uma era pós-religiosa, unindo povo e *intelligentsia* em comunhão espiritual? Poderia fazer valer a mais oculta das verdades nos comportamentos do cotidiano, à maneira da fé religiosa? Se pudesse, a cultura como ideia normativa estaria em perfeita sintonia com a cultura como categoria descritiva. Ambos os sentidos da ideia — simplificando, o estético e o antropológico — estavam envolvidos no sonho de uma sociedade orgânica, na qual a vida cotidiana estivesse impregnada de algo do elã criativo da arte. Poderiam essas duas concepções da cultura mais uma vez convergir agora nas terras do capitalismo industrial, de modo que a cultura calçasse os sapatos da religião como garantia da ordem social e da conduta moral?

A resposta, numa palavra, era que *não* poderiam. Nenhuma forma simbólica na história teve a mesma capacidade que a religião de ligar a mais elevada das verdades à vida cotidiana de incontáveis homens e mulheres. Não surpreende que os poderes governantes da Europa encarassem com tanto alarme a perspectiva do seu fim. Mas, se o Iluminismo não fora capaz de acabar com a fé religiosa e os idealistas e românticos, de secularizá-la, o conceito de cultura revelou-se por demais frágil e fugidio para servir de tapa-buraco. Ficou claro que não poderia haver salvação apenas na cultura estética. Era um empreendimento por demais minoritário para isso, tampouco se podia depositar grande expectativa de redenção na ideia de cultura como um estilo integral de vida. Não existem formas integrais de vida. As sociedades humanas são múltiplas e litigiosas. É mais provável que a cultura reflita do que apazigue as divisões sociais. Uma vez começando essas dissensões a se infiltrar no próprio conceito de cultura — uma vez que valor, linguagem, símbolo, afinidade, herança, identidade e comunidade se

tornem politicamente carregados —, a cultura deixa de ser parte da solução e passa a ser parte do problema. Não pode mais se apresentar como uma alternativa coletiva aos interesses unilaterais. Em vez disso, passa de uma transcendência fictícia para um particularismo militante. E esse tem sido com efeito o destino da cultura na era do pós-modernismo.

* * *

Edmund Burke não tinha a palavra “cultura” à disposição, mas tinha consciência de que a coisa em si é um poderoso antídoto para a revolução. Na verdade, em certo sentido ela vem a ser o exato oposto do político. Ou pelo menos, como a estética, é a política em disfarce não político. O conceito de cultura tem muitas origens na era moderna (nacionalismo, localismo, migração dos povos, antropologia imperialista, crítica anticapitalista, declínio da fé religiosa, política identitária e assim por diante), mas faz perfeitamente sentido designar a Revolução Francesa como um de seus principais progenitores. É em relação a esse cataclisma que o conceito de cultura ganha certa urgência. Para Burke, cultura é uma questão de complexidade orgânica, costumes imemoriais, hábitos de sentimento sedimentados, fidelidades espontâneas, devoções automatizadas, instituições consagradas pelo tempo, afetos e aversões instintivos, a força sutilmente coercitiva da tradição, o tesouro da linguagem, a veneração dos antepassados e o amor da pátria, da paisagem e dos semelhantes. Como tal, vive numa espécie de tempo geologicamente lento, que haverá de resistir com tenacidade à súbita transformação que está em andamento do outro lado do canal da Mancha. A ideia de revolução cultural, nessa visão, se parece com um oxímoro. Um povo refinado pela graça que pode ser proporcionada pela cultura é um povo que

deixa de lado a paixão desgovernada e o partidarismo clamoroso em nome da concórdia e da civilidade. Agitar-se contra o *status quo* é político, ao passo que defendê-lo de um comportamento assim grosseiro não o é. A cultura fala num tom moderado e calmo, ao passo que a voz da política é áspera e estridente. Agitar-se pelos direitos das mulheres não seria considerado por Matthew Arnold uma forma de cultura, ao passo que uma polida defesa do patriarcado poderia sê-lo. A abrangência acaba sendo curiosamente unilateral.

Fiel ao legado recebido, o título da obra mais conhecida de Arnold, *Cultura e anarquia* (1869), significa na verdade Cultura ou Anarquia, assim como seu *Literature and dogma* [Literatura e dogma] na verdade significa Literatura ou Dogma. A anarquia em questão é entre outras coisas a das classes extremamente mercantis celebradas como apóstolos da cultura pelos humanistas comerciais do século XVIII. Na época de Arnold, contudo, a cultura no sentido de cultivo individual já não é mais suficientemente resiliente. A questão não é prover as fileiras da sociedade de homens de cultura, mas implementar a cultura como bastião contra a agitação social. *Cultura e anarquia* procura assim aplicar a versão estética de cultura à versão sociológica, num momento em que a luta de classes na Inglaterra vitoriana está se acentuando. O contexto histórico do trabalho é o da Segunda Lei de Reforma (Second Reform Bill), com a qual se pretendia assegurar a incorporação política da classe trabalhadora à democracia parlamentar. O objetivo do livro de Arnold é assimilá-la espiritualmente também.

Mas esses dois sentidos de cultura estão em conflito ao longo do texto, enquanto a argumentação oscila continuamente de um a outro. A cultura é ao mesmo tempo temporal e eterna, política social e cultivo pessoal, o processo de busca da perfeição e a própria condição da perfeição. Não deve

ser entendida basicamente como um modo prático de vida, mas como uma “operação íntima” ou um estado de espírito contemplativo. Ela “situa a perfeição humana numa condição interna”.³ Numa série de fórmulas inócuas que rapidamente transformaram o livro em objeto de paródia, a cultura é uma questão de “doçura e luz”, do “nosso melhor *self*”, do “estudo da perfeição”, a força capaz de “fazer com que a razão e a vontade de Deus prevaleçam”, “vendo o objeto tal como realmente é” e “o melhor que pode ser pensado e dito no mundo”. Como nenhuma dessas altissonantes abstrações tem um significado muito exato e preciso, talvez intencionalmente, cada uma delas pode ser invocada para reforçar as outras, num movimento circular que aponta para a prosa incrivelmente repetitiva do futuro *Literature and dogma*, de Arnold. À luz dessas bem-intencionadas banalidades, não nos inclinamos a duvidar de que Arnold esteja vendo o objeto tal como realmente é quando se acusa (embora no fundo seja um autoelogio) de não ser um filósofo. Ele pode não ter uma filosofia, mas certamente tem uma ideologia.

A nulidade desse conceito de cultura não resulta apenas de um raciocínio capenga. Pelo contrário, seu caráter nebuloso não deixa de ter uma certa necessidade. A cultura não pode ser definida com precisão porque sua essência está em sua transcendência do específico. Sua vacuidade está assim em proporção direta com sua autoridade. Como não pode ser enquadrada, ela tampouco pode ser criticada. Frederic Harrison facilmente identificou essa prodigiosa vacância numa perversa paródia da tese de Arnold. A cultura arnoldiana significava “movimento perene e nada que fosse de fato aceito; perpétua abertura de todas as questões e resposta para nenhuma delas; infinitas possibilidades de tudo; o vir a ser de todas as coisas e o ser de nada”.⁴ Para o próprio Harrison, discípulo de Auguste Comte e ilustre professor de uma faculdade notoriamente progressista de

Oxford (Wadham), cultura, para começo de conversa, não significava uma condição intelectual, mas as questões mais palpáveis da reforma social. O que também acontecia com Arnold em outra das suas personas.

Do ponto de vista de Arnold, a cultura não é em si mesma uma questão de ação, mas antes a fonte da qual pode decorrer a ação frutífera. Como no caso do estado estético de Schiller, significa aquela totalidade superiormente desinteressada e multifacetada da qual derivará necessariamente toda atividade específica ou todo interesse social, como uma espécie de rarefação — “mera maquinaria”, na expressão altivamente desdenhosa do próprio Arnold. Como tal, ela desvaloriza de forma sutil exatamente aquela condição que pretende restaurar. Arnold tenta insistir, a despeito de suas críticas, que apenas pretende evitar as formas mais “toscas e grosseiras de ação” (os termos aqui usados são dignos de nota); mas é difícil evitar a suspeita de que encara a ação como mera externalização do que já foi internamente determinado, não como uma condição dessa interioridade. A ação pode expressar estados mentais, mas não os constitui.

Como no caso de Schiller, uma visão imparcial do todo significa agir com o devido senso da relatividade da conduta de cada um no esquema geral das coisas. A cultura, assim, é uma fórmula para viver de maneira irônica. Devemos mostrar-nos ao mesmo tempo engajados e isentos. O próprio Arnold é confessadamente um filisteu ou membro da classe média; e, no entanto, como não deixa de ser também uma espécie de dissidente entre seus *confrères* venais e grosseiros, é capaz de julgar o estilo de vida ao qual pertence como se estivesse de fora. Certo distanciamento brincalhão em relação às próprias convicções é uma característica do homem de cultura; mas também é uma espécie de política, pois “a cultura é a eterna opositora das duas coisas que são as marcas características do jacobinismo: sua ferocidade e sua dependência de um sistema abstrato”.⁵ A cultura modera a

dureza da política com a exortação ao equilíbrio, mantendo a mente serenamente imune a tudo que seja tendencioso ou sectário. Trata-se de uma clássica situação oxfordiana. Ao contrário dos franceses, tão cerebrais e excitáveis, os ingleses são conhecidos pelo sangue-frio e a incapacidade de pensar de maneira sistemática. Não são reféns das próprias opiniões. O estilo da prosa de Arnold, com seu tom cortês e pacífico, e a eventual sensação de que o autor está sorrindo por dentro é em si mesmo uma tentativa de neutralizar essa veemência. Também serve para dissimular o fato de que esse sábio tão moderado é consideravelmente mais abalado pelas circunstâncias políticas do que dá a entender seu estilo afável e ligeiramente presunçoso. A prosa indignada e apocalíptica de Thomas Carlyle serve de instrutivo contraste.

O oposto da alegre autoironia de Arnold, que se recusa, num espírito aristocrático, a levar qualquer coisa muito a sério, é o sinistro fanatismo tanto do moralista de classe média quanto do tribuno plebeu. Em sua teimosa parcialidade, ambos se revelam desastrosamente destituídos da helênica flexibilidade mental e inclinados, à maneira hebraica, a julgamentos absolutos, ao passo que o homem de cultura, com o olhar firmemente fixando no conjunto, considera míopes tais veredictos. A cultura pode funcionar como uma crítica do capitalismo industrial, mas se mostra igualmente desdenhosa das forças que o desafiam. A política radical denuncia a motivação do lucro ou os privilégios da aristocracia, mas a cultura entende o papel que desempenham na diversa totalidade da existência humana. É, em suma, uma espécie de fatalismo imbuído de altos ideais, sereno em sua convicção de que tudo tem seu lugar. Como tal, é também uma forma de teodiceia.

Arnold tem em alta conta tudo que diga respeito ao curso histórico central (a Igreja anglicana, por exemplo) e de certa maneira em baixa

estima tudo que seja marginal ou heterodoxo (como o metodismo). Não, certamente, que considere que o anglicanismo seja mais detentor da verdade que o metodismo. Do seu ponto de vista, nenhum dos dois está lá muito próximo da verdade. Simplesmente, o que importa é deixar-se levar na corrente central das coisas. Como se estar incorporado ao todo representasse por si só uma virtude. Uma questão puramente formal. Sem dúvida um ponto de vista curioso para um pensador que se considera um herético de classe média, avatar solitário da civilidade perdido num oceano de barbárie. Se estar na corrente principal é em si mesmo uma virtude, a parcialidade é *ipso facto* um vício. Estar comprometido é não ser cultivado. A cultura é uma questão de simetria. Munido desse preconceito, Arnold pode assumir certas posturas políticas extremamente específicas sem parecer. Parece dar a entender que não se opõe a isto ou àquilo por motivos substantivos, mas simplesmente formais. É o fato de uma opinião ir de encontro à simetria, à proporção, ao equilíbrio e à capacidade de enxergar as coisas de um ponto de vista multifacetado que o leva a rejeitá-la, embora pareça evidente ao leitor razoavelmente desapegado que de qualquer maneira ele a considera absolutamente condenável.

Mas a cultura não pode aceitar esse tipo de neutralidade. Numa era de luta de classes, crescente secularismo, anarquia de mercado, desordem moral e um patriciado incapaz de liderança espiritual, a cultura evidentemente não tem futuro como mero cultivo interior. Deve, isto sim, tornar-se prática, coletiva e formadora. Para que possa substituir a religião — o que é na verdade o objetivo de Arnold —, precisa descer das suas alturas etéreas e se tornar uma missão social militante. Deve abarcar “o amor ao próximo, o impulso para a ação, a ajuda e a beneficência, o desejo de acabar com o erro humano, de esclarecer a confusão humana e diminuir a miséria humana, a nobre aspiração de tornar o mundo melhor e mais

feliz”.⁶ Mas como se poderia deixar de verificar a própria ruína da cultura como uma visão a partir do monte Olimpo? Como conciliar o Arnold esteta de Oxford com o Arnold zeloso inspetor de escolas públicas? Como impedir que a simetria e a totalidade sejam fatalmente comprometidas no exato momento em que tentarem se realizar? Entretanto, se não tiverem existência material, fica difícil imaginar de que maneira a cultura deixaria de ser apenas um belo e inútil anjo batendo as asas num vazio luminoso, para usar a expressão do próprio Arnold a respeito de Shelley.⁷ Quanto mais *engagée* se tornar a cultura, menos poderá atuar como fator conciliador; entretanto, quanto mais tentar conciliar, menos eficaz tenderá a se revelar.

Como disseminar mais a cultura dos privilegiados? Se não o for, aqueles mesmos valores minoritários poderão ver-se assediados. Só a sua difusão pode em última análise preservá-los. Entretanto, propagar esses valores entre as massas pode significar o seu fim. É difícil estender valores culturais a novos grupos sociais sem que eles sejam alterados; mas Arnold não é capaz de ver que aqueles que forem convidados a compartilhar de suas crenças podem contribuir para remodelá-las. Para sobreviver, a cultura não pode ser confinada num claustro, tampouco estar aberta a uma fundamental remodelagem, no entanto. Pode ser um processo prático, coletivo e perpetuamente aberto, mas também tem certo toque de ideal imutável. Dá as costas à utilidade, mas agora precisa ser atrelada a certas finalidades sociais urgentes. Se não for capaz de se impor, pode resultar em anarquia política. Como a força da religião está em declínio, a cultura pode ser a única maneira de moderar a cobiça da classe média e o rancor da classe trabalhadora. Cabe notar, de passagem, que o conceito de anarquia em Arnold abrange tanto o individualismo de classe média quanto a revolta proletária, muito embora a militância da classe trabalhadora em sua época

estivesse voltada *contra* a doutrina de *laissez-faire* dos filisteus. Representava antes uma exigência de mais do que de menos controle social.

A cultura, assim, deve assimilar essas camadas sociais inconvenientes num todo social. Caso contrário — se, na formulação de Arnold, não conseguir convencer o East End londrino —, pode ver-se arruinada. A estratégia é antes interesseira que generosa. Levar a cultura às massas é uma obrigação moral, mas também é evidente que milita em interesse próprio, mais ou menos como o cuidado com os doentes do East End da Londres de *A casa abandonada*, de Dickens, é entre outras coisas uma maneira de impedir que suas infecções potencialmente letais migrem para os subúrbios saudáveis daqueles que cuidam deles. “A cultura”, escreve Arnold, “sabe que a doçura e a luz dos poucos privilegiados serão necessariamente imperfeitas até que as massas cruas e apagadas da humanidade sejam tocadas pela doçura e a luz”.⁸ Na verdade, sustenta ele, a cultura “tenta abolir as classes” e, nesse sentido, os homens de cultura são os verdadeiros apóstolos da igualdade. Entretanto, o que Arnold na verdade tenta abolir não são as classes, mas a luta de classes. Como tantos liberais ardorosos, ele sente repulsa pela dissensão e o conflito. A cultura, afirma, é inimiga do ódio e da discórdia. Aparentemente, ele não reconhece que pode ser necessário certo grau de disputa para fazê-la prevalecer.

Apesar da aversão ao conflito, Arnold mal pode esperar que o poder do Estado seja empregado contra os manifestantes da classe operária. Como o Estado é “a nação em seu caráter coletivo e comum”, essa repressão é perfeitamente desinteressada. Botar trabalhadores na cadeia por externarem suas opiniões políticas é uma tentativa de submeter os interesses sectários em nome de uma certa totalidade bem-aparada. Precisamos, observa Arnold, “acabar com os rudes de Londres no interesse da melhor metade tanto deles próprios quanto de todos nós no futuro”.⁹ A

chamada melhor metade, encarnada no Estado, precisa se impor a “tudo aquilo que gere risco de tumulto e desordem, desfiles em massa pelas ruas de nossas cidades apinhadas”.¹⁰ Nosso eu superior, por assim dizer, precisa tomar conta do nosso eu inferior. A doçura e a luz de modo algum são incompatíveis com algemas e correntes. Como na maioria das exortações à paz e à harmonia, são censuradas apenas certas formas de violência.

Surpreende, assim, como a cultura pode se tornar definida quando confrontada com um foco de resistência política. Em si mesma, ela não passa de um livre movimento do pensamento, sem preconceitos nem pressupostos; mas ainda assim consegue trazer à luz o que Arnold chama de “a lei inteligível das coisas”, sentindo-se capaz, apesar do seu caráter insistentemente vago, de comunicar a homens e mulheres que “não têm direito algum, apenas deveres”.¹¹ Embora não tenha opiniões de vulgar partidarismo, a cultura consegue nos convencer de que os privilégios feudais devem ser abolidos “de maneira suave e gradual”, não de forma apaixonada ou abrupta. Apesar de destituída de conteúdo definitivo e de desprezar a “mera maquinaria”, consegue convencer o próprio Arnold a se opor à Lei dos Bens Imobiliários Intestados (Real Estate Intestacy Bill, de 1866).

Na qualidade de liberal defensor do governo forte, Arnold assinala o ponto no qual o capitalismo do *laissez-faire* está em trânsito para uma versão mais voltada para os interesses coletivos. A anarquia econômica da classe média, sustenta ele, dissolveu já agora “os fortes hábitos feudais da subordinação e da deferência” na classe trabalhadora,¹² contaminando-a com algo do perturbador culto da liberdade da classe média; de tal maneira que uma nova ideologia centrada no Estado e conhecida como cultura precisa restaurar esses valores em declínio. As classes médias podem desestabilizar, com suas incontrolláveis forças de mercado, a ordem política

extremamente estratificada que legitima sua forma de vida. Precisam, assim, de um Estado mais forte, com objetivos políticos, e também de uma ideologia mais coletiva, por motivos morais. As duas exigências podem ser convenientemente combinadas na ideia do Estado-cultura.

Propugnar um Estado mais forte é confessar que o livre funcionamento do intelecto tem seus limites. Não se deve ser tão desastrosamente aberto a ponto de questionar a própria ordem política. O helenismo é essencial para que essa ordem seja adoçada e refinada, tornando-se palatável para as massas; mas esse caráter sinuoso do pensamento também pode vir a miná-la. O liberalismo do espírito não deve representar uma ameaça ao liberalismo de tipo político ou econômico. A mente só funciona livremente em certas condições sociais e pode haver necessidade de medidas iliberais para manter intactas essas condições. Numa palavra, violência e preconceito estão na base da tolerância.

A cultura, assim, é ao mesmo tempo problema e solução. Se pode ser a resposta à anarquia, também trai algo dessa tendência quando levada ao extremo. O helenismo não pode ser tão esplendidamente multifacetado que venha a solapar o hebraísmo. Com hebraísmo, Arnold quer se referir à obediência, consciência, autodisciplina e temor a Deus, virtudes que podem ser contrastadas com o que ele chama de “rowdismo”. O saber não pode desferir um golpe mortal no fazer. Difundir imprudentemente o próprio poder não é melhor do que o restringir fanaticamente. E se o desprendimento irônico da cultura estética estiver em conflito com a cultura no sentido moral e político?

O helenismo, portanto, é por demais deficiente nas virtudes superegoicas para ser inteiramente aceitável em épocas de risco político. Na verdade, o desejo arnoldiano de combinar todas as possibilidades resulta na estranha estratégia de buscar a união do próprio helenismo com o

hebraísmo. Como aquele é aristocrático e este burguês, sua unidade reflete algo da fusão das classes sociais que já estava em ação na Inglaterra vitoriana. Se as classes superiores precisam se tornar rígidas, as classes médias precisam esmorecer. Funciona, assim, uma sábia união de cultura e consciência quando uma descontraída liderança aristocrática é impregnada de zelo hebraico sem perda de sua serenidade de espírito. Ao mesmo tempo, os capitães de indústria de espírito pesado devem ser expostos a Homero e Goethe sem prejuízo de seu dinamismo. Como em boa parte do pensamento político de Arnold, a solução é inteiramente cerebral.

Poucos anos depois da publicação de *Cultura e anarquia*, outra obra muito preocupada com a rebelde classe trabalhadora veio a público. *A origem da tragédia* (1872), de Nietzsche, com suas reflexões sobre o dionisíaco e o apolíneo, não parece propriamente um panfleto político à maneira do ensaio de Arnold. Mas, se Nietzsche clama pelo renascimento do mito e da sabedoria trágica, é entre outros motivos pelo que considera a triste agitação de uma “classe escrava” na sociedade, fruto de uma cultura por ele desdenhosamente considerada “alexandrina” ou científico-racionalista. “Nada há mais terrível”, escreve, “que uma classe de escravos bárbaros que veio a considerar sua existência como uma injustiça, preparando-se agora para vingar não só a si mesmos, mas a todas as gerações”.¹³ O que assoma aqui é nada menos que “um desastre repousando no útero da cultura teórica”.¹⁴ Ante a iminência dessa tempestade, pergunta Nietzsche, quem teria coragem de recorrer com algum grau de confiança a nossas “pálidas e exauridas” religiões? Faz necessária, isto sim, uma recrudescência do mito, para assinalar o fim do espírito secular de progresso e o otimismo que hoje seduz as massas. Se Nietzsche propõe o restabelecimento da visão trágica, isso se deve a motivos muito mais urgentes que os estéticos.

Em *Literature and dogma*, Arnold reconfigura em termos religiosos toda a sua argumentação. Com louvável franqueza, começa por declarar que o principal problema político da época são “as massas decaídas”. “Muitas pessoas comuns”, observa em outra obra, *God and the Bible* [Deus e a Bíblia], “abraçaram uma espécie de deísmo revolucionário, hostil a tudo que seja antigo, tradicional, estabelecido e seguro; favorável a uma grande varredura e um novo estágio, tendo as classes hoje na retaguarda como principais protagonistas”.¹⁵ O que está lançando em descrédito a religião é o movimento trabalhista. “Muitos dos mais bem-sucedidos, vigorosos e engenhosos membros da classe dos artesãos, em situação de estabilidade e ascensão”, informa-nos Arnold em *Literature and dogma*, “estão hoje [...] rejeitando completamente a Bíblia e seguindo mestres que lhes dizem que a Bíblia é uma superstição explodida”.¹⁶ O que ele se esquece de dizer é que tem a mesma visão da Bíblia.

O que está em questão aqui, na verdade, é uma versão da chamada doutrina da dupla verdade do Iluminismo. O fato de pessoas de respeito como Voltaire ou Arnold lançarem dúvida sobre a divindade de Cristo não é nenhum problema, mas a coisa já fica diferente quando se trata de militantes sindicais. “Não tem cabimento estar sempre atacando as ilusões das pessoas a respeito da religião”, adverte Arnold, “pois se trata de ilusões”.¹⁷ Muitos *Aufklärer* concordariam de bom grado. Um pouco de ilusão não faz mal nenhum se servir para impedir os trabalhadores de botar as mãos na propriedade privada. O que mudou desde o Iluminismo, contudo, é que a dúvida religiosa agora se infiltrou nas próprias massas e nunca está muito longe do socialismo. Na situação de Arnold, em oposição à de Voltaire, o ceticismo do povo, não a sua superstição, é que mais

inquieta. Os infieis de espírito progressista são agora trabalhadores preparados para a luta, não filósofos de classe média. Se o racionalismo do Iluminismo estava por demais distante da religião do povo, a religião agora está excessivamente separada das massas cada vez mais agnósticas. Ao tentar corrigir essa situação, Arnold se considerava dando continuidade à obra do pai, integrante da corrente Broad Church do anglicanismo.¹⁸ O fato de que não acreditasse na Broad Church, ou em nenhuma outra Igreja, não lhe parecia nem de longe um empecilho para alcançar esse valioso objetivo.

A solução do problema não consiste em reconstruir o populacho, expurgando-o do recém-adquirido ceticismo, mas em reconstruir a Bíblia. Não se pode continuar com o cristianismo tal como se apresenta, tampouco é possível continuar sem ele, no entanto. A cultura, afirma Arnold, é essencial para que a Bíblia possa “alcançar o povo”. Ele quer dizer que, se a religião ortodoxa já não é capaz de impressionar as camadas inferiores, isso poderia ser possível com uma versão devidamente poetizada do cristianismo.¹⁹ As massas precisam aprender a reconhecer que “a linguagem da Bíblia é fluida, transitória e literária, não rígida, fixa e científica”,²⁰ o que significa que é o discurso da poesia e da cultura, não o do absolutismo moral ou o da doutrina metafísica. Críticos literários como o próprio Arnold são assim investidos de uma nova função. A missão dos homens letrados, com seu espírito flexível e não dogmático, é insistir na natureza figurativa daquilo que, tomado como verdade evangélica, poderia parecer grosseiramente improvável a uma era racionalista, rejeição que talvez abalasse as próprias bases da autoridade política.

O necessário, segundo Arnold, é “reformular” a religião, para que uma versão estripada e desmitologizada das Escrituras, destituída do seu sobrenaturalismo, possa conquistar a adesão das pessoas comuns e continuar a refreá-las com sua influência moral. Na verdade, era esse em

certo sentido o objetivo de boa parte da história intelectual que vimos investigando. Do teísmo ou agnosticismo do Iluminismo à mitologização dos românticos e à desmitologização dos vitorianos, é constante a preocupação de que as pessoas comuns acreditem — seja no sentido de se verem entregues a suas bárbaras superstições por motivos de prudência política, apresentadas a uma religião mais racional, submetidas a mitologias seculares, incorporadas a algum suposto Estado-cultura ou, como no caso de Arnold, defrontadas com uma forma aburguesada de cristianismo, poeticamente aguada para mais conveniente consumo de massa.

A cultura, assim, está a serviço da religião, que por sua vez está a serviço da política. Ou, na formulação do próprio Arnold, “se a conduta está, como de fato está, inextricavelmente, ligada à Bíblia e a sua correta interpretação, a cultura adquire importância indizível”.²¹ A missão da cultura é extrair o cerne moral da religião da sua casca dogmática para remodelar a religião como uma forma de autoridade ideológica. Ela terá de preservar a aura espiritual, a retórica emotiva e o elevado tom moral da crença religiosa, tratando discretamente de esvaziá-la de seu conteúdo irracional. O dogma envolve raciocínio, para o qual, como comenta Arnold, “muita gente não tem grande aptidão”. Não se pode esperar que o populacho entre a debater racionalmente questões religiosas;²² mas ele tem o instinto da reverência e da submissão, o que vem muito mais ao caso. “O método metafísico”, queixa-se Arnold, “carece de força suficiente para se impor às pessoas”.²³ Se não perder a metafísica, é provável que a religião perca as massas.

O Jesus da fantasia de Arnold não estaria propriamente fora do lugar de prestígio de Oxbridge. Seus “modos de funcionamento incontroversos, cativantes e interiorizados”²⁴ são um exemplo da “brandura e doce racionalidade” que caracteriza a cultura. Cabe notar que isso é dito a respeito do profeta judeu que declarava não ter vindo trazer a paz, mas a

espada, falava de dissolver famílias e atear fogo à terra, antagonizava as autoridades religiosas da época com seu convívio com vigaristas e prostitutas, expulsava mercadores e cambistas do Templo, invocava as mais temíveis maldições contra os ultrapiedosos fariseus e advertia os companheiros de que se seguissem sua palavra seriam igualmente mortos pelo Estado. O mais impressionante é a ácida irracionalidade de um documento que nos exorta a entregar nossas vidas a bem de estranhos, não sua irradiação de doçura e luz. O escandaloso radicalismo de suas exigências nada tem de moderado ou mediano, como bem percebeu um teólogo como Kierkegaard. Além disso, em certo sentido, o cristianismo, uma fé girando em torno de um corpo torturado, é tão antiestético quanto irracional. Não obstante sua suposta flexibilidade, Arnold deixa de levar em conta a possibilidade de que a relevância da religião para as massas não decorra da necessidade de estabilidade política, mas do fato de que a Bíblia judaica apresenta Jeová como defensor dos pobres e indefesos, uma não deidade que rejeita o culto religioso, investe contra o fetichismo e a idolatria, recusa títulos e imagens e liberta seu povo da escravidão.

A pressuposição de Arnold de que a religião do Velho Testamento é formalista, uma questão de leis e observância ritualística, em oposição à interiorização espiritual do Evangelho, é um caso clássico de antissemitismo cristão. Do ponto de vista de Arnold, a religião do Novo Testamento é “basicamente uma questão pessoal”, moderno chavão liberal que de certa forma surpreenderia São Paulo.²⁵ As vítimas da Inquisição certamente teriam apreciado sabê-lo. Como a Bíblia judaica, as Escrituras cristãs dizem respeito ao destino de todo um povo. Estão longe de qualquer concepção do sujeito individual soberano. Ainda assim, aproximando os dois textos, podemos chegar a mais um sensato equilíbrio entre cultura e comportamento, ser e fazer, helenismo e hebraísmo. O Velho Testamento

está voltado para a conduta, ao passo que seu equivalente cristão nos exorta a “cuidar dos sentimentos e inclinações dos quais deriva a conduta”.²⁶ O único problema com essa afirmação é ser palpavelmente falsa, assim como não é verdade que, como imagina Arnold, Jesus tenha proposto um “novo ideal religioso”. Ele era judeu, não cristão.

A religião deve ser reconstituída, assim, como um modo de moralidade com um quê de transcendência ou uma “ética engrandecida, inflamada, iluminada pelo sentimento”.²⁷ Na opinião de Arnold, a Bíblia é o texto mais crucial do mundo, mas aparentemente apenas se for radicalmente esterilizado. Um texto que fala da salvação em termos de alimentar os famintos e atender aos doentes é assim reduzido a uma questão de sentimento. Não qualquer velho sentimento, é certo. Arnold nos informa em *God and the Bible* que os sentimentos religiosos são os do “amor, reverência, gratidão, esperança, devoção e temor”,²⁸ emoções que não são exatamente inocentes do ponto de vista político. Ele considera que a virtude cristã é essencialmente uma questão de “interiorização, moderação e renúncia”. Não é difícil entender o interesse de tais virtudes para um poder dominante que enfrenta a insatisfação popular. O Evangelho é reduzido a uma questão de tom, em cuja identificação os tipos literários são considerados particularmente eficazes. Desse modo, segundo nos informa Arnold, uma afirmação como “Todos queremos viver honestamente, mas não podemos” é moral, ao passo que “Bem-aventurados os pobres de espírito, pois deles será o Reino dos céus” é religiosa. A religião é basicamente uma questão de ressonância. Precisamente por se tratar de uma questão de tom, metáfora, sentimento edificante e efeitos retóricos, é que o crítico literário deve tomar o lugar do filósofo e do teólogo no campo da investigação religiosa.

É importante reconhecer que o próprio Arnold não acredita em Deus, muito embora, desprendido, anseie por que os outros acreditem. O que, no entanto, não haverá de defrontá-los com uma tarefa por demais difícil, desde que a deidade do próprio Arnold seja levada em conta, pois se trata meramente, como seu conceito de cultura, de uma transcendência vazia. Deus, “e não nós, é o poder que contribui para a virtude”, ou, dito de outra forma, “a corrente de tendência pela qual todas as coisas cumprem a lei do seu ser”.²⁹ Estamos muito longe de Jeová, que diz aos judeus que seu incenso não passa de mero fedor em suas narinas. Se o conceito arnoldiano de cultura é um substituto de Deus, o mesmo se pode dizer a respeito do seu Deus. Ele insiste em que a fé religiosa é uma questão de experiência, mais que de razão, e, no entanto, suas áridas formulações são tão abstratas quanto o mais escolástico dos dogmas. Quando Marx insiste, numa carta a Arnold Ruge, que a religião “não tem conteúdo”, está sendo um vulgar marxista. Como descrição do pensamento religioso de Matthew Arnold, contudo, o comentário se justifica plenamente.

Redefinir Deus como “não nós”, como se empenha em fazer Arnold, é tentar devolver um vago sentimento de alteridade a uma sociedade na qual o interesse próprio chega ao paroxismo. Se homens e mulheres não forem levados a desviar o olhar de seus mesquinhos interesses em direção à sociedade como um todo, é evidente que a estabilidade da ordem social estará em risco. George Eliot pregaria mais tarde exatamente o mesmo evangelho, assim como os positivistas, dos quais estava muito próximo. Dos comunistas aos neo-hegelianos, o altruísmo estava na crista da onda. Todos os cidadãos devem ser mártires, imolando seus instintos egoístas no altar do bem comum. Como afirma a sra. Humphry Ward em seu romance *Robert Elsmere* (1888), a sociedade precisa de um novo liame social e poderá encontrá-lo numa ideia de cultura que abra caminho para a abnegação.

Dessa maneira, “os ricos se dedicam aos pobres e os pobres são pacientes com os ricos”.³⁰ Parece uma troca razoável. O capitalismo liberal está indo além do individualismo doutrinário em direção a um sistema mais unificado, envolvendo mais plena integração de uma classe trabalhadora potencialmente subversiva. Algo dessa evolução pode ser acompanhado na distância entre a ficção do primeiro Dickens e os romances mais tardios. Mas essa crescente coletivização ainda precisa alcançar sua plena expressão ideológica, e a obra de Arnold é entre outras coisas uma tentativa de cumprir tal missão.

Com o aprofundamento da crise política, a conduta passa a ter precedência sobre a cultura para Arnold e o hebraísmo, a ganhar vantagem sobre o helenismo. A antiga Israel — “esse povo insignificante, malsucedido e desagradável, sem política, sem ciência, sem encantos”³¹ — suscita no autor de *Literature and dogma* um polido calafrio de aversão. Não é exatamente o tipo de nação que alguém convidaria para almoçar no clube. Mas sua pobreza cultural é menos relevante que o fato de representar um paradigma de conduta virtuosa. É crescente o sentimento, afirma Arnold em *God and the Bible*, de que o moderno liberalismo, significando aqui a doutrina dos direitos humanos, não pode substituir a velha fé religiosa. O liberalismo não é um credo suficientemente vigoroso para enfrentar a turbulência política, devendo ser complementado por um tipo mais absolutista de fé. “A aridez e a insuficiência das fórmulas revolucionárias” podem ser contrastadas, nesse sentido, com a força da poesia moral das Escrituras. “Todos os homens nascem livres e iguais” tem menos probabilidade de ser reverenciado como doutrina do que “O temor ao Senhor é o início da sabedoria”,³² muito embora o próprio Arnold não acredite no Senhor nem tenha por ele o mais leve temor. A involuntária desonestidade intelectual de seus escritos sobre cultura e religião e a

inocente simplicidade com que traem o jogo ideológico estão entre suas características mais intrigantes.

Existe algo de maquiavélico na argumentação de Arnold. Maquiavel também exortava o respeito pela religião, ao mesmo tempo mostrando-se totalmente indiferente a ela. Algum culto dessa natureza, considerava ele, era essencial para a preservação da ordem cívica, embora sentisse uma aversão proto-nietzschiana a frágeis e assustadiças virtudes que supostamente glorificava. “A religião”, escreve Quentin Skinner a respeito de Maquiavel, “pode ser usada para inspirar — e, se necessário, aterrorizar — o populacho de maneira a induzi-lo a preferir o deus da comunidade a qualquer outro”.³³ Uma estratégia política pelo menos tão velha quanto a Roma Antiga.

É irônico que a indignação de Arnold tenha sido despertada ao ver outros lançando dúvida sobre o Deus no qual ele próprio já não acreditava. Num gesto de má-fé dos mais vergonhosos, ele se recusou a apoiar o verdadeiro desmitologizador de sua época, o bispo John William Colenso, que enfrentou problemas com os guardiães da ortodoxia religiosa por sua interpretação liberal-racionalista das Escrituras. Embora em grande medida compartilhasse a maneira de interpretar a Bíblia de Colenso, Arnold apressou-se a criticá-lo pelos danos ideológicos que sua obra poderia infligir. “A grande massa da raça humana”, escreve, “precisa ser abrandada e humanizada pelo coração e a imaginação, pois só então será possível encontrar nela o solo onde o conhecimento possa lançar raízes vivas [...] somente quando [as ideias] a alcançam dessa maneira ela se ajusta à sua prática sem sacudi-la violentamente”.³⁴ É como se Arnold assumisse a lição ignorada por tantos *philosophes* e enfatizada por Schiller. Essa insistência em que a razão abstrata não seria capaz de inspirar o populacho, no

entanto, significava entregar friamente um corajoso companheiro de liberalismo ao próprio destino.

Como observa Lionel Trilling, Arnold sustentava que “os operários fabris que Colenso tinha em mente não podiam ser edificados — ou seja, seus espíritos não podiam ser elevados; seu senso moral, refinado; nem sua fé religiosa, fortalecida — por esta obra”.³⁵ Da mesma maneira, o pensador que depositasse sua fé na investigação desinteressada, procurando ver o objeto tal como realmente era, sacrificava inescrupulosamente os direitos da razão à causa da ideologia. As pessoas não deviam ser contaminadas com a dúvida, estado de espírito subversivo da autoridade. Se por um lado se mostrava disposto a calar Colenso nessa questão, Arnold também se dispunha com igual ardor a censurar a si mesmo. Expurgou do seu drama em versos “Empédocles no Etna” uma edição de sua poesia sob a alegação de que parecia inclinada a deprimir em vez de edificar o leitor.³⁶ A melancolia é ideologicamente incapacitante. Thomas Hardy, defrontando-se com os gritos de indignação dos críticos, viria a constatar essa verdade não muito depois. O objetivo da arte é alegrar.

* * *

Se a cultura não serve exatamente como substituto de Deus, sempre é possível tentar a humanidade. A missão da era moderna, segundo os *Princípios da filosofia do futuro*, de Ludwig Feuerbach, é converter a teologia em antropologia, tirando o Todo-Poderoso de seu trono para instalar nele o Homem. Como no caso de Arnold, a questão não é erradicar os sentimentos religiosos, mas reconstruí-los. Não faria sentido perder tempo cultuando um Deus invisível, quando podemos nos empenhar na tarefa muito mais gratificante de cultuar a nós mesmos. “Tornar-se Deus,

ser humano, cultivar a si mesmo”, escreve Friedrich Schlegel, “são expressões que significam a mesma coisa”.³⁷ Até Marx, sempre tão desconfiado da arrogância humanista, sobretudo quando envolvia a pilhagem da Natureza, observa que “a religião é apenas o sol ilusório que gira em torno do homem enquanto ele não girar ao redor de si mesmo”.³⁸ A frase final reflete o narcisismo coletivo da Religião da Humanidade de Feuerbach.³⁹ Racionalistas oitocentistas como Herbert Spencer, George Eliot e G. H. Lewes mostram-se igualmente ansiosos por desviar nossos sentimentos de temor, reverência e obrigação da deidade para a própria humanidade. Para esses pensadores, a ciência é um empreendimento quase religioso, já que evoca um certo senso de insondável mistério. Neste sentido, aquilo que é capaz de sabotar a fé religiosa também pode fortalecê-la ou pelo menos fornecer uma alternativa convincente.

É mais fácil deificar o Homem se ele está razoavelmente satisfeito consigo mesmo. A Religião da Humanidade pertence aos anos mais exaltados da burguesia europeia, quando parecia haver bons motivos para se permitir um certo grau de agradável autolisonja. Na verdade, esse credo dá testemunho da opinião absurdamente inflada que a classe média tinha de si mesma. Aos olhos de Feuerbach, o Homem se caracteriza por força ilimitada e total ausência de pecado. Sua infinitude não conhece limites. Como observa Charles Taylor, “o moderno humanismo tende a desenvolver um conceito de desabrochar que não tem lugar para a morte”.⁴⁰ O cristianismo, ao contrário, sendo uma fé voltada para um corpo executado, coloca a morte no centro de sua visão, na crença de que não pode haver florescimento sem encará-la.

Se Deus foi um dia monarca absoluto, o Homem, para os feuerbachianos, passa agora a usar a coroa no seu lugar. Em termos teológicos, é uma compreensão equivocada da natureza da autoridade

divina. Faz parte da ortodoxia teológica sustentar que a soberania de Deus não é a de um déspota, ainda que benevolente, mas um poder que permite que o mundo seja o que de fato é. Trata-se, portanto, de uma crítica da soberania humana, não de um protótipo dela. Afirmar que Deus transcende o mundo é dizer que não precisa dele, não traindo portanto uma possessividade neurótica a seu respeito. Ele é seu na medida em que é autossuficiente como ele, subsistindo de sua própria autonomia. Este é um dos motivos da possibilidade da ciência. A criação é o oposto da propriedade; e o poder divino, a antítese do domínio. Tais questões, contudo, não detinham os ideólogos da Humanidade. Como de hábito, era mais fácil dispor de uma caricatura de oposição, não da propriamente dita.

A Religião da Humanidade veio ao mundo na turbulência da Revolução Francesa, com seu plantel de santos, mártires e dias de festa, seu Festival da Razão e o culto da Pátria. Em 1793, um decreto abolindo o culto de Deus foi seguido no ano seguinte de outro que autorizava o culto do Ser Supremo. O reinado do ateísmo se verificara algo breve. Esse último decreto declarava que o povo reconhecia a existência dessa entidade sublime, assim como a imortalidade da alma.

Nesse sentido, é irônico que Auguste Comte viesse a criar sua Religião Positivista da Humanidade em grande medida em reação ao racionalismo jacobino. Discípulo heterodoxo de Saint-Simon, Comte encarava a religião como uma questão de sentimentos, mais que de doutrinas, de coesão social, mais que de sobrenaturalismo. Sob esses aspectos, é um primo francês de Matthew Arnold, embora mais racionalista e incansavelmente sistematizador. Sua Igreja devia abarcar toda a sociedade, confiando o bem-estar moral do povo ao ministério de um clero secular. Um Estado *dirigiste* presidiria uma economia ainda em grande medida em mãos privadas. Os bancos, a mais patentemente improvável das instituições, no caso,

cumpririam a função das guildas e corporações medievais. As massas seriam integradas a uma nova religião do amor fraterno, inspirada no cristianismo mas também ambicionando algo além. Os artistas seriam mobilizados a serviço da reconstrução social, induzindo as massas à ação de acordo com a nova visão científica.

Essa última questão tem certa relevância. Os admiradores de Saint-Simon consideravam Comte por demais influenciado pelo racionalismo científico para de fato ser capaz de moldar a opinião pública. “Como podem os artistas se apaixonarem pelas gélidas demonstrações da ciência?”⁴¹ zombavam. No esquema positivista, protestavam, “os cientistas transmitem aos artistas o planejamento friamente estabelecido do futuro social para que ele seja aceito pelas massas”.⁴² Na visão deles, contudo, era impossível traduzir a razão científica em termos sensoriais. Nesse sentido, o legado de Schiller e dos mitologizadores românticos repousava num pressuposto falso. Não seria possível essa passagem da teoria para a ideologia. Só se se baseasse numa visão religiosa, como o próprio Saint-Simon propugnava, indo de encontro a Comte, a ciência social seria capaz de encontrar acolhida no afeto do povo.

Em essência, o saint-simonismo é uma mistura de racionalismo moderno e reação católico-restauracionista francesa.⁴³ “As palavras ‘ordem’, ‘religião’, ‘associação’ e ‘dedicação’”, escrevem os saint-simonianos, “são uma sequência de hipóteses que corresponde à sequência ‘desordem’, ‘ateísmo’, ‘individualismo’ e ‘egoísmo’”, que significam seus exatos opostos.⁴⁴ Também era esse o credo dos positivistas, que igualmente criaram seus lugares de culto profano, instituíram sacerdotes e sacramentos e três vezes por dia oravam em caráter privado voltados para uma entidade indeterminada. Comte, o fundador, foi designado grão-sacerdote da Humanidade, o verdadeiro papa da espécie humana. Uma nova ordem industrial anárquica

tinha desalojado a velha fé religiosa, sem nada colocar no lugar; e, se o socialismo não era capaz de preencher esse vazio, a Religião da Humanidade devia fazê-lo. Se a religião servira outrora para legitimar o *status quo*, a religião pós-religiosa dispunha-se agora a receber o bastão. As formas simbólicas do catolicismo eram apropriadas, depois de devidamente drenadas, à maneira arnoldiana, de seu conteúdo sobrenatural. No comentário de um observador, era uma espécie de catolicismo sem cristianismo, fenômeno aliás conhecido na história da Igreja católica romana.

Como Arnold, Comte considerava a religião ortodoxa obsoleta; mas o discurso esclarecido dos Direitos do Homem que contribuía para desacreditá-la representava uma base por demais crítica e negativa sobre a qual construir uma nova ordem social. Como vimos, o sistema industrial-capitalista, incapaz de gerar uma ideologia “orgânica” própria e de traduzir sua lógica de mercado em termos afetivos, precisava ser complementado com um enxerto. Como lembra Andrew Wernick, Comte “entendeu que é preciso mobilizar o coração, não apenas a cabeça, para que a graça salvadora do espírito possa unir os elementos dispersos de uma sociedade dividida e fragmentada”.⁴⁵ Numa curiosa mistura de sacerdotalismo e racionalismo científico, a metafísica era expulsa pela porta dos fundos para ser readmitida pela frente sob pesado disfarce.

Émile Durkheim foi outro que enxergou a religião basicamente como cimento simbólico da vida social. Em *As formas elementares da vida religiosa*, ele representa a dimensão social da existência humana, urgentemente precisando ser restabelecida numa cultura individualista. Como Comte e Arnold anteriormente, Durkheim vê a história como transição de uma ordem cada vez mais superada para um mundo ainda incapaz de nascer. A decadência da fé religiosa veio acompanhada da perda

da transcendência; entretanto, “como participa da sociedade, o indivíduo naturalmente transcende a si mesmo ao pensar e agir”.⁴⁶ A própria sociedade, em certa medida à maneira de *L'Autre*, de Jacques Lacan, pode assim entrar pela brecha através da qual escapou a deidade, apresentando-se como uma forma secularizada de alteridade. É agora o sociólogo, não mais o padre, o poeta ou o filósofo, que tem a chave dos ritos sagrados da solidariedade social. Invertendo os termos de Schelling e seus colegas, o sociólogo deve substituir o mito pelo discurso racional, em vez de traduzir a razão em termos mitológicos.

A ideia da religião como fonte de coesão social não encontra muito espaço no Evangelho cristão. De modo geral, o ensinamento de Jesus é apresentado nesse documento como algo perturbador, não conciliador. Ele veio separar pai e filho em nome de sua missão. Os elos étnicos, sociais e domésticos são secundários em relação às exigências da justiça. A solidariedade da fé está desalinhada com as prioridades dos que estão no comando. Pertencer a essa comunidade é estar marcado para morrer por essas autoridades. Todas as instituições existentes estão acabadas, esgotadas, sujeitas ao julgamento de um futuro de justiça e companheirismo que já irrompe violentamente no presente. A forma de vida que Jesus oferece aos seguidores não é de integração social, mas um escândalo para o establishment sacerdotal e político. Trata-se de ser sem-teto, sem bens, itinerante, celibatário, socialmente marginal, indiferente à parentela, avesso a posses materiais, amigo dos párias e marginais, um espinho no sapato do establishment e um flagelo para os ricos e poderosos. Na verdade, Pierre Bayle lembra esse fato como um argumento contra a necessidade política da fé religiosa. O cristianismo, observa, não constitui uma base da ordem social, pois Jesus proclama que veio desorganizar a sociedade.⁴⁷

Durkheim não considera a religião e a ciência coincidentes. É verdade que esta, em sua visão, decorre daquela, significando que a razão tem suas raízes na fé religiosa. Nesse sentido, a guerra do Iluminismo contra a superstição é desmascarada como uma forma de conflito edipiano, no qual o rebento racionalista se esforça por renegar o devoto progenitor. Assim como o filho edipiano repudia a vergonhosa ascendência na crença de que originou a si mesmo, assim também a Razão dos *Aufklärer* gosta de pensar que saiu do próprio lombo, eliminando com isso a história que contribuiu para forjá-la. Como fenômenos contemporâneos, todavia, a razão e a fé religiosa estão em esferas diferentes. Para Durkheim, a religião não é algo racional. Em tal questão, ele é um fideísta secular. Ela envolve necessidades e desejos humanos, e as práticas de culto às quais estão vinculados têm mais em comum com a mitologia nietzschiana do que com o discurso do laboratório.

À semelhança do que acontece com a arte para os vitorianos, o papel da religião é edificar homens e mulheres, fazendo-os erguer-se acima de sua condição imperfeita e tornando-os capazes de realizações mais elevadas. Nesse sentido, a fé tem mais em comum com o Sonho Americano do que com algum sentimento de culpa ou fome de justiça. Como observa Durkheim, ela é “calor, vida, entusiasmo, a exaltação de toda atividade mental, o transportamento do indivíduo para além de si mesmo”.⁴⁸ Desse modo, sentimentos românticos são devidamente atrelados a fins coletivos. O sonho de certos pensadores iluministas e vitorianos — de que a ciência finalmente viesse a usurpar a religião — revela-se sem fundamento. Na verdade, aos olhos de Durkheim, ele envolve uma espécie de erro categórico. A religião não é basicamente um conjunto de alegações teóricas sobre o mundo, que então poderiam ver-se em competição com a visão de mundo científica. Como conjunto de práticas sociais, ela nos exorta à ação

de maneiras que a Razão por si só não é capaz. Do ponto de vista científico, as doutrinas religiosas podem ser falsas, mas não é essa a questão. Seria como alegar que a morte de Cordélia não pode nos levar às lágrimas porque essa mulher nunca existiu. Ludwig Wittgenstein tinha uma visão semelhante da fé religiosa. O argumento inverso — de que a religião é um conjunto de proposições equivocadas ou formas de falsa ciência — tem sido sustentado em nossa época por racionalistas ultrapassados como Richard Dawkins, que descartam a crença religiosa sem se dar conta do tipo de fenômeno que realmente é.⁴⁹

O filósofo marxista Louis Althusser, no início da vida um católico devoto, herdou essa visão de uma forma diferente.⁵⁰ Na sua visão, a ideologia é uma forma de subjetividade integrada num conjunto de práticas sociais, não num conjunto de proposições. Na qualidade do modo como homens e mulheres vivem sua relação com a sociedade política, ela não pode rivalizar com o conhecimento teórico, que na visão de Althusser é uma prática sem sujeito. Enquanto a teoria tem consciência de que a sociedade e o sujeito humano carecem de unidade, a ideologia instila em ambos um certo grau de coerência, suficiente para que homens e mulheres atuem com propósito no mundo. A ideologia, em suma, desempenha para Althusser um papel parecido com o desempenhado pelo mito para certos pensadores anteriores. É uma performance simbólica, uma orientação para a realidade, um médium existencial, um modo de organização da experiência cotidiana. Como tal, não pode ser considerada verdadeira ou falsa, exatamente como um cumprimento ou uma maldição, por exemplo. Georges Sorel trata o mito de maneira igualmente pragmática em suas *Reflexões sobre a violência*. Mito e ideologia são ficções heurísticas. Como indispensáveis ilusões apolíneas, extraem suficiente sentido do caos

dionisíaco da realidade para nos proporcionar um certo senso de propósito e identidade.

As reflexões de Althusser sobre a teoria e a ideologia representam assim uma versão tardia de um problema que vimos examinando neste livro. Como traduzir a razão na experiência vivida? Por quais artifícios pode a filosofia estabelecer-se no desejo e no afeto das pessoas? A razão deve inclinar-se diante do mito e da imagem para falar às massas, mas como evitar que isso constitua sua própria ruína? A solução de Althusser é a ideologia, vista como o meio através do qual a ciência do materialismo histórico pode ser transformada em ação política. A ideologia, num sentido não pejorativo, fornece o elo vital entre teoria e prática. Para certos filósofos anteriores, uma mediação semelhante podia ser encontrada no mito ou na estética.

Como criaturas naturalmente anfíbias, podemos, na visão de Althusser, viver simultaneamente nos mundos separados da ciência e da ideologia. Escrever um tratado materialista sobre a monarquia é uma questão científica, ao passo que desviar o olhar do computador para estremecer ante a visão do soberano na televisão é uma questão ideológica. A diferença entre as duas esferas, assim, não é exatamente uma reciclagem da doutrina iluminista da dupla verdade. Mas não decorre necessariamente daí que os filósofos de classe média respirem o ar puro da teoria, devendo as massas chafurdar no charco da ideologia. Para começo de conversa, no léxico de Althusser, ideologia de modo algum é intrinsecamente um termo pejorativo. Uma marcha de protesto contra o racismo é uma questão de prática social e experiência vivida, e, portanto, em termos althusserianos, algo tão ideológico quanto ostentar uma suástica. Além disso, todo o mundo, seja a *intelligentsia*, seja o populacho, está constantemente passando de um desses terrenos para o outro.

Por outro lado, não há motivo para que um encanador não seja um teórico e um filósofo não seja um ideólogo. A distinção em questão é epistemológica, mais que sociológica. A razão, ou teoria, não precisa estar confinada a uma panelinha, e o mito ou ideologia de modo algum é monopólio das massas. O que o racionalismo de esquerda de Althusser não percebe é que a própria teoria decorre da experiência vivida — e pelo menos nesse sentido os dois mundos não são inteiramente distintos. A razão tem suas raízes no corpo humano. Será mais fácil entender de que maneira a teoria pode ser incorporada à vida cotidiana se reconhecermos que foi essa, afinal de contas, a sua origem. De qualquer maneira, não existe nenhum problema filosófico especial na maneira como as ideias são vividas na prática. Acontece todo dia. Se há algum problema, foi criado pelo próprio Althusser, ao definir a teoria de uma forma que desde logo a põe em conflito com a ação e a experiência. Exatamente o mesmo se aplicava a certos filósofos do Iluminismo.

5

A morte de Deus

Para certos eruditos do Iluminismo, a religião é um equívoco, ainda que eventualmente útil; para o romantismo, profundas verdades podem ser extraídas de sua casca mística; para Marx, Nietzsche e Freud, ela é uma síndrome que exige vigilante interpretação. Talvez a decisiva ruptura ocorra com Nietzsche. Existem fortes motivos para considerá-lo o primeiro verdadeiro ateu. Naturalmente, não faltaram céticos antes dele, mas é sobretudo Nietzsche que enfrenta as terríveis e esfuziantes consequências da morte de Deus. Enquanto as sandálias de Deus forem calçadas pela Razão, arte, cultura, *Geist*, imaginação, nação, humanidade, Estado, povo, sociedade, moral ou algum outro enganoso substituto, o Ser Supremo não está exatamente morto. Pode estar mortalmente doente, mas delegou suas questões a este ou àquele emissário, tendo cada um deles como parte de sua missão convencer homens e mulheres de que não há motivo de alarme, de que os negócios continuarão sendo conduzidos como sempre, apesar da ausência do proprietário, e de que o diretor em função é perfeitamente capaz de atender a todas as necessidades. A partir do momento que a humanidade começa a fazer as vezes de divindade, temos a curiosa situação do Homem em pânico diante do próprio ato de deicídio e se empenhando

em preencher o vazio resultante com o que estiver mais à mão; a saber, sua própria espécie. O homem é um fetiche preenchendo o apavorante abismo que é ele próprio. Uma autêntica imagem do Deus que nega, de maneira que só o seu desaparecimento da Terra permitirá verdadeiramente o descanso do Todo-Poderoso. Só então poderá o Homem, medroso e idólatra, superar a si mesmo para se transformar no avatar do futuro que é o *Übermensch*. Só em algum lugar do outro lado do Homem poderá nascer a autêntica humanidade.

O próprio Nietzsche conferiu o título de primeiro ateu a Arthur Schopenhauer. Mas, embora seja verdade que a única forma de religião que atraía o mais sombrio dos filósofos fosse uma religião ateia (o budismo), em certo sentido sua infame Vontade vem a ser uma apavorante paródia do Todo-Poderoso, permanecendo assim secretamente teológica. Como Deus, esse sinistro poder é a essência de todos os fenômenos; como Deus, igualmente, está mais próximo dos seres humanos do que eles mesmos. Sob este último aspecto, representa um precursor do inconsciente freudiano, além de uma versão maligna da divindade de Agostinho e Tomás de Aquino. A distorção maléfica adicionada pelo Schopenhauer de *O mundo como vontade e representação* à visão tradicional de Deus está no fato de que esse poder que constitui o próprio âmago do meu ser, que posso sentir de dentro do meu corpo com proximidade incomparavelmente maior que qualquer conhecimento que possa ter, é tão distante em sua indiferença e anonimato quanto a força que move as ondas. De fato, existe uma espécie de transcendência no cerne da humanidade, mas é uma transcendência implacavelmente alheia a ela. A subjetividade é aquilo que menos podemos considerar como algo nosso. Quem diz consciência diz falsa consciência. Carregamos um peso morto de falta de sentido no próprio cerne do nosso ser, como se estivéssemos permanentemente grávidos de monstros. É como

se a macabra visão de mundo de Schopenhauer ridicularizasse a ideia de Deus ao mesmo tempo que zomba dos progressivistas pós-metafísicos que supõem poder levá-la adiante.

A futilidade identificada por Schopenhauer na existência humana manifesta-se exatamente nos lugares considerados mais preciosos pelos românticos e os sentimentalistas — em nossos instintos e afetos, nas pulsões de desejo e nos movimentos do espírito. O desejo não é mais uma aptidão positiva. Para Freud, que, como Ludwig Wittgenstein, foi muito influenciado por Schopenhauer, ele não pode mais ser visto como inequivocamente propiciador da libertação humana. Já vimos que o anseio humano pelo pensamento idealista se realiza no Absoluto, ao passo que os românticos, embora um pouco céticos em relação a essa meta, valorizam o processo de sua busca. Para Schopenhauer, ao contrário, o desejo é patológico. O que já agora parece irreparavelmente comprometido aos seus olhos é nada menos que toda a categoria da própria subjetividade, à medida que a visão entusiástica dos que escreviam nos exuberantes tempos pós-revolucionários vai adquirindo as cores mais sombrias de uma visão da humanidade como um enorme mercado. Para esse fervoroso pessimista, não existe um grandioso *telos* nesse “campo de batalha de seres atormentados e agoniados, [com] luta constante, *bellum omnium*, criaturas permanentemente necessitadas que continuam por algum tempo meramente se devorando umas às outras, que passam a vida na angústia e na falta e muitas vezes suportam terríveis aflições, até que finalmente caem nos braços da morte”.¹

Em termos formais, a Vontade de Schopenhauer desempenha mais ou menos o mesmo papel que a Ideia hegeliana ou a força vital romântica. Mas não tem nada em absoluto do seu valor e não evolui na direção de um fim benigno. Na verdade, não evolui em absoluto. Pouco mais é a grosseira

cobiça do burguês médio elevada a um status metafísico. Se existe um Deus, é um deus satânico, e a última coisa que sonharíamos fazer seria orar para esse ser gratuitamente vingativo. Sua Criação é totalmente destituída de valor. É de senso comum que o arrogante bando de egoístas conhecido como seres humanos teria feito muito melhor se não existisse. Imaginar que as realizações do empreendimento humano poderiam superar suas aflições é pura loucura, aos olhos de Schopenhauer. Piedosamente convencidos de seu supremo valor, esses iludidos pobres coitados passam o tempo se atropelando uns aos outros em busca de algum reles prêmio que instantaneamente se transformará em cinzas em sua boca. Como as figuras depauperadas de Samuel Beckett, eles nem ao menos são capazes de se elevar à dignidade da tragédia.

Schopenhauer é um metafísico de pleno direito, uma versão apavorante do Hegel que tão profundamente invejava, além de uma espécie de herético religioso. Seu desolador universo pode ser destituído de significado, mas em certo sentido a ideia da Vontade imbui essa falta de significado de uma certa forma global. Em tudo que vemos há falta de propósito e valor. É incrível como a mais extrema futilidade pode parecer formalmente coerente. Além disso, embora a Vontade não tenha objetivo nem significado, pode servir como uma explicação cósmica tão convincente quanto o Ser Supremo. As formas totalizadoras do pensamento idealista são preservadas, mas seu conteúdo se revela já agora escasso e aviltado. O que pode transcender essa situação de abandono não é mais a ação política, a fé religiosa ou a imaginação criativa. Só através da contemplação estética, na forma de uma empatia pura e esquecida de si mesmo para com as outras vítimas nossas semelhantes, é que podemos chegar ao coração das coisas e experimentar um momentâneo alívio dos caprichos imperiosos do ego e do cruel controle da Vontade. Após a morte de Deus, só a morte do desejo

pode nos salvar. A missão da arte é abolir o desejo em vez de reeducá-lo. Se um dia ele representou uma promessa de redenção coletiva, tornou-se hoje uma forma de autoextinção espiritual. O *self* não deve ser realizado, mas aniquilado, e a estética é um lugar onde, como Keats diante do rouxinol, ele pode dissolver-se num êxtase.

O que Nietzsche reconhece é que só podemos nos livrar de Deus se também descartarmos o significado inato. O Todo-Poderoso pode sobreviver à tragédia, mas não ao absurdo. Enquanto houver aparentemente algum sentido imanente às coisas, sempre poderemos indagar quanto a suas origens. A abolição dos significados determinados requer a destruição da ideia de profundidade, o que por sua vez significa arrancar pela raiz seres como Deus, que lá se abrigam. Como Wilde posteriormente, Nietzsche quer substituir o que considera uma profundidade vazia por uma profundidade da superfície. Em seu ensaio “A ciência como vocação”, Max Weber comenta que toda teologia pressupõe que o mundo tem significado e que só uns poucos corajosos são capazes de reconhecer que não o tem. Para ele, o verdadeiro *Übermensch* é o cientista social, capaz de enfrentar a aridez do universo e viver sem o consolo religioso. Para aqueles que não são capazes de alcançar essa perigosa verdade, observa Weber, “as portas das velhas igrejas estão ampla e compassivamente abertas”.² É uma versão moderna da tese da dupla verdade: o cidadão comum pode viver numa salutar ilusão, enquanto a *intelligentsia* contempla irredutível o vazio. Poderíamos acrescentar que, do ponto de vista de Weber, a síntese da falta de sentido da vida é a morte, exatamente onde, para o cristianismo, ela está mais carregada de significado. O filósofo político Leo Strauss, pai do neoconservadorismo americano, leva a argumentação de Weber a extremos maquiavélicos. Os dirigentes políticos devem enganar o homem comum para o próprio bem

deste, mantendo afastada de seus ouvidos a verdade subversiva de que os valores morais pelos quais vive não têm fundamentação incontestável.³ Precisam ocultar essa falta de fundamentação do olhar incrédulo das massas, lançando sobre ela um véu, como se cobrissem uma inominável indecência.

Nietzsche percebe que a civilização está num processo de descarte da divindade, ao mesmo tempo que se agarra aos valores religiosos, e que esse grave ato de má-fé não deve ficar incontestado. Não se pode solapar os alicerces e esperar que o edifício fique de pé. A morte de Deus, sustenta Nietzsche em *A gaia ciência*, é o mais grave acontecimento da história humana e, no entanto, homens e mulheres se comportam como se não passasse de um reajuste secundário. Então é chegada a hora de abrir mão da fantasia consoladora de que é possível dispensar Deus sem acabar com o Homem. Como comenta Gilles Deleuze em *Diferença e repetição*, “Deus é conservado enquanto o *Self* for preservado”.⁴ Aos olhos de Nietzsche, todas essas essências envolvem alguma ideia de desígnio celestial ou substrato metafísico. A menos que também eles sejam arrancados pela raiz, homens e mulheres continuarão a se arrastar à sombra do Todo-Poderoso.

Entre os vários respiradores artificiais nos quais Deus tem sido mantido vivo, um dos mais eficazes é a moral. “Do fato de a existência de Deus ser uma quimera”, insiste ansiosamente Feuerbach, “não decorre que a bondade, a justiça e a sabedoria sejam também quimeras”.⁵ Talvez não — mas, na visão de Nietzsche, tampouco se pode depreender daí que sejamos capazes de descartar a autoridade divina e continuar levando adiante nossas exigências morais da mesma forma. Nossas concepções de verdade, virtude, identidade e autonomia, nosso senso da história como algo bem configurado e coerente, tudo isso tem profundas raízes teológicas. Não tem sentido supor que poderiam ser desvinculados dessas origens e permanecer

intactos. A moral, por exemplo, precisa, assim, se repensar desde o início ou prosseguir na crônica má-fé de recorrer a fontes que sabe espúrias. Após a morte de Deus, há quem continue a sustentar que a moral é uma questão de dever, consciência e obrigação, mas já agora perplexo quanto à origem dessas crenças. Não é um problema para o cristianismo — não só porque tem fé nessa origem, mas porque não acredita que a moral seja basicamente uma questão de dever, consciência ou obrigação, para começo de conversa.

Nietzsche refere-se com desdém aos livres-pensadores franceses, de Voltaire a Comte, por tentarem “descristianizar” o cristianismo com um covarde culto do altruísmo e da filantropia, virtudes tão repugnantes, para ele, quanto a compaixão, a piedade, a benevolência e toda a bobajada humanitária.⁶ Em tais valores ele só encontra fraqueza astuciosamente disfarçada de poder. São outras tantas maneiras de negar o desaparecimento de Deus. Deus de fato está morto e somos nós seus assassinos, mas nosso verdadeiro crime não é tanto o deicídio, mas a hipocrisia. Depois de matar o Criador na mais espetacular das revoltas edipianas, tratamos de esconder o corpo, recalamos toda a lembrança do acontecimento traumático, arrumamos a cena do crime e, como Norman Bates em *Psicose*, nos comportamos como inocentes. Também dissimulamos nosso deicídio com várias formas envergonhadas de pseudoreligião, como se quiséssemos expiar nossa culpa inconsciente. As modernas sociedades seculares, em outras palavras, de fato descartaram Deus, mas consideram moral e politicamente conveniente — e até imperativo — comportar-se como se não o tivessem feito. Não acreditam de fato nele, mas ainda é necessário para elas imaginar que acreditam. Deus é um fator ideológico por demais vital para ser descartado, muito embora seja tornado cada vez menos plausível pelas atividades profanas dessas sociedades. Existe uma contradição nos atos entre o que essas civilizações fazem e o que alegam

fazer. Examinar as crenças encarnadas em seu comportamento, em vez de voltar a atenção para o que devotamente professam, é reconhecer que não têm absolutamente nenhuma fé em Deus, mas é como se o fato ainda não lhes tivesse sido comunicado. Uma das missões abraçadas por Nietzsche é precisamente essa.

Se Deus foi trocado por uma moral repressora, em certo sentido o ateu de classe média continua a acreditar na divindade e ainda por cima num Deus satânico. Nesse sentido, a tese da dupla verdade precisa ser reajustada. “Pessoalmente, não acredito, mas é prudente que as massas acreditem” passa a ser formulado assim: “Reconheço que a fé não faz sentido, mas ainda assim continuo espontaneamente acreditando.” Como um inquieto fantasma, podemos continuar vivendo porque não sabemos que estamos mortos e é esta a situação da religião. Ou, como quer Slavoj Žižek, *nós sabemos que Deus está morto, mas será que ele sabe?*⁷ Se Deus realmente expirou, contudo, esta não é de modo algum uma notícia totalmente boa. Se ele morreu, assim, como sustenta Lacan, indo de encontro a Dostoievski, nada é permitido, já que, para começo de conversa, não há quem dê permissão. Agora não temos mais ninguém para assumir o encargo da responsabilidade, senão nós mesmos, ao passo que dispor de uma autorização para agir, assinada e certificada, como dispomos, representa um alívio muito maior para a culpa. Cabe esperar, portanto, que nosso desconforto moral aumente com o desaparecimento de Deus, à medida que o medo e a *mauvaise foi* vão apertando o cerco em torno da humanidade.

A luta de Nietzsche, como observa Andrew Wernick, não era apenas uma luta de Dioniso contra o Crucificado, para reproduzir suas palavras, mas contra “a vida futura iluminada” do cristianismo, história que vimos contando neste estudo.⁸ Como assinala Bruce Robbins, “Deus na verdade

havia se escondido e agora precisava ser desmascarado em vários fenômenos seculares, da moral e da Natureza à história, à humanidade e até à gramática”.⁹ Para Nietzsche, essas enganosas formas de religião eram simplesmente maneiras de dissimular nosso deicídio e precisavam ser varridas junto com o cadáver. Não havia necessidade desse tipo de narcótico para os valentes de coração. O Super-Homem, ou animal pós-humano, é aquele que se libertou dessas formas envergonhadas de religião conhecidas como Natureza, Razão, Homem e moral. Só esse animal audacioso pode perscrutar o abismo do Real e encontrar na morte de Deus o nascimento de uma nova espécie de humanidade. Como no caso da fé cristã, a única maneira de começar é com a confissão de que nossas mãos estão cheias do sangue da divindade. O Homem também precisa ser desmantelado, na medida em que é modelado na unidade e na infinitude da divindade. Ele é tão completamente definido pela dependência ao Criador que os dois devem cair juntos. O Todo-Poderoso não pode ter suas exéquias sem uma cerimônia fúnebre da humanidade. A morte de Deus deve anunciar a morte do Homem, significando aqui a criatura temerosa, culpada e dependente que hoje leva esse nome. Ela será substituída pelo Super-Homem. Mas o Super-Homem, em sua soberania sobre a Natureza e senhorial autossuficiência, traz em si uma certa divindade, o que, ironicamente, significa que no fim das contas Deus não está de fato morto. O seu substituto continua sendo uma imagem dele.

O fato de a morte de Deus envolver a morte do Homem, assim como o nascimento de uma nova forma de humanidade, já é ortodoxia da doutrina cristã, o que parece ter passado despercebido a Nietzsche. A Encarnação é onde tanto Deus quanto o Homem passam por uma espécie de *kenosis* ou processo de aceitação da humildade, simbolizada pelo despojamento do Cristo. Só através desse trágico autoesvaziamento pode haver esperança do

surgimento de uma nova humanidade. Em sua solidariedade com os aflitos e marginalizados, a crucificação é uma crítica da arrogância do humanismo. Só pela confissão da perda e do fracasso pode haver a transfiguração do próprio significado do poder no milagre da ressurreição. A morte de Deus é a vida do iconoclasta Jesus, estilhaçando a visão idólatra de Jeová como déspota irascível e mostrando-o vulnerável em carne e osso.

A ausência de Deus pode ser obscurecida pelo fetiche do Homem, mas, para começar, o próprio Deus que foi descartado pareceria pouco mais que mero fetiche.¹⁰ Como Urizen ou Nobodaddy de William Blake, ele era uma maneira conveniente de proteger uma humanidade ansiosa por ser punida da intolerável verdade de que o Deus do cristianismo é amigo, amante e igualmente acusado, não juiz, patriarca e superego. Advogado de defesa, não de acusação. Além disso, sua aparente ausência é um componente do seu significado. Os supersticiosos viam aí um sinal, mas o sinal do Pai que realmente conta é um corpo crucificado. Para a fé cristã, a morte de Deus não fala do seu desaparecimento. Pelo contrário, é um dos lugares onde ele se mostra mais plenamente presente. Jesus não é um Homem no lugar de Deus. É um sinal de que Deus encarnou na fragilidade e na futilidade humanas. Só vivendo plenamente essa realidade, vivenciando a própria morte até o fim, pode-se encontrar um caminho além do trágico. O que não se encaixa bem com a Religião da Humanidade.

Em certo sentido, Marx também encara a morte de Deus como significando o fim do Homem. Deus é produto de uma humanidade que se alienou e só desaparecerá quando essa condição tiver sido corrigida. Na medida em que “Homem” pode significar o sujeito falsamente unificado do humanismo burguês, o fim próximo dessa criatura inflada é tão comemorado por Marx quanto por Nietzsche. Num outro sentido, contudo, Marx é um humanista romântico de um tipo bem conhecido, o que

significa que seu ateísmo é incompleto. Já agora é a humanidade, não seu arquiteto divino, que está na origem de todo ser. Ele escreve a certa altura que o Homem está na raiz da realidade histórica, uma raiz que Nietzsche pretende arrancar e descartar. É verdade que as forças produtivas já parecem um substituto menos plausível da deidade que a Vontade de Poder ou o *Übermensch*. Ainda assim, vimos que o pensamento de Marx, especialmente em suas primeiras manifestações, é profundamente informado pelo pensamento judaico-cristão. Não é aqui, portanto, que vamos encontrar um autêntico ateísmo.

A visão do futuro em Marx é antropológica, o que não acontece com Nietzsche. De modo geral, ele é um essencialista em se tratando do animal humano, o que não é o caso de Nietzsche. Seria difícil imaginar este último falando da autorrealização do ser-espécie humano. Também é verdade, como já vimos, que de vez em quando Marx é vítima de fantasias feuerbachianas. Sob todos esses aspectos, assim, Nietzsche fica parecendo mais plenamente cético. Mas seu ateísmo também é incompleto. Como em sua visão os significados inerentes devem abrir espaço para os manufaturados, fica difícil entender de que maneira isto não transformaria o *Übermensch* que se incumbe da tarefa num Minicriador. Tal como o Todo-Poderoso, escora-se exclusivamente em si mesmo. Não se pode falar de autonomia ou autogeração sem olhar de volta para a teologia. O Homem só pode tomar o lugar de Deus se criar a si mesmo, com isso abolindo sua dependência e contingência; mas tornar-se autocriador significa para ele perpetuar a deidade numa forma diferente. Significa render homenagens à religião na tentativa de aboli-la. Numa oposição que a teologia cristã consideraria ingênua, a autonomia humana e a dependência de Deus só podem ser consideradas como opostas. É bem verdade que o *Übermensch*, esse animal esplendidamente civilizado, é

produto de uma história ou genealogia, que, no entanto, produz seu nascimento como entidade magnificamente automodeladora. Não é possível espiar por trás do Homem do Futuro para ver o que o criou, exatamente como no caso de Deus. Em sua visão do *self* como uma ficção, Nietzsche não poderia ser mais firmemente ateu. O Super-Homem autônomo e autodeterminado, ao contrário, é mais uma peça de teologia falsificada. Além disso, embora em Nietzsche o Homem não seja o princípio em torno do qual tudo gira, nem, portanto, uma forma substitutiva de deidade, de fato existe esse princípio, a saber, a Vontade de Poder. No fim das contas, a ruptura decisiva não advém de fato com Nietzsche.

Para Marx, o sujeito automodelador não é uma fundação por baixo da qual não somos capazes de escavar. Pelo contrário, ele é produto da Natureza, do trabalho, do poder, da história, da cultura, do parentesco e que tais. Se o materialismo de Marx é ateu, não é por recusar o espírito em nome da matéria, mas por reconhecer as condições materiais que geram homens e mulheres, e que continuarão presentes no reino da liberdade. A soberania do Homem, que para Nietzsche se consoma de maneira triunfal no *Übermensch*, é assim severamente limitada. Nesse sentido, pelo menos, a humanidade para Marx não é um absoluto autodeterminado, não podendo assim postar-se no trono vazio de seu Criador. Se Marx sob certos aspectos é mais religioso que Nietzsche, não deixa de sê-lo menos sob outros.

* * *

Se Nietzsche se sente livre para pregar o ateísmo, é porque, entre outras coisas, não está preocupado com o sentido coletivo de cultura, mostrando-se, assim, indiferente à questão da busca de explicações sobrenaturais para

ele. Na verdade, é muito pouco seu interesse por qualquer forma de coesão social, ideia que em si mesma é uma afronta a seu flamejante individualismo. O individualismo muito diferente de Kierkegaard implica mais ou menos a mesma aversão. Cultura e protestantismo não andam de mãos dadas. A ideia de que dois indivíduos de alguma maneira possam ser considerados comensuráveis é uma ofensa à aristocrática presunção de Nietzsche, como à sensibilidade radical-protestante de Kierkegaard. Não pode haver valor de troca no reino do espírito. Para Nietzsche, a expressão “padrões comuns” é um grosseiro oxímoro. Os elos sociais significam mediocridade, uniformidade de rebanho, a ruína da nobreza do espírito e a prevalência das massas. Em *O crepúsculo dos ídolos*, ele considera a virtude convencional pouco mais que mimetismo social, e, em *Além do bem e do mal*, zomba do conceito de bem comum. Não só não se preocupa em preservar a crença religiosa por motivos de utilidade social, como considera semelhante projeto uma contradição em termos. Como poderiam valores de desprendimento servir a finalidades sociais egoístas? Que a polícia e os políticos cuidem da ordem social. Aqui, pelo menos, temos um pensador com uma solução drástica para o dilema que não cessa de atormentar a sociedade de classe média: como é possível que a ordem política salvguarde o individualismo sem ser solapada por ele?

Assim, se Nietzsche prega a necessidade de uma nova mitologia, não é basicamente por motivos de estabilidade social mas porque “sem o mito, toda cultura perde a saudável força natural de sua criatividade”, como escreve em *O nascimento da tragédia*.¹¹ O mito contrapõe às pálidas abstrações do direito, da moral e do Estado a imagem concreta, mais uma vez permitindo, assim, o florescimento da arte. Vimos que, para certos pensadores anteriores, a mitologia e a estética serviam de prótese da Razão, levando-a ao coração da experiência comum. Para o Nietzsche de *O*

nascimento da tragédia, contudo, Razão (ou verdade) e estética são antitéticas. É uma importante ruptura com uma história do pensamento para a qual arte e verdade são inseparáveis. O estético, ou apolíneo, é uma magnífica ilusão que nos protege do horror dionisíaco da existência humana. Sua missão é ocultar a verdade em vez de encarná-la. A arte trágica é ao mesmo tempo cultura e negação da cultura, com a convivência lado a lado do belo e do terrível. O animal pós-humano é aquele que ousa abraçar o horror da falta de significado, nela encontrando uma oportunidade de despachar o Criador e tomar corajosamente a própria vida nas mãos, moldando a si mesmo e ao mundo ao redor nas sedutoras formas que mais o interessarem. É a conhecida extração de sentido da futilidade, beleza do terror e liberdade da necessidade que encontramos na arte trágica.

Em certo sentido, Nietzsche anuncia o fim da cultura, além da morte de Deus. Como pode haver cultura se o *self* é uma ficção; os objetos, mero desdobramento da Vontade de Poder; o consenso, desprezível; o mundo, informe e impenetrável; a história da civilização, uma sucessão de grotescos acidentes; a moral, uma questão de sádica autoviolência; a realidade, um conjunto de interpretações parciais; e a verdade, uma ilusão para dar realce à vida? Em outro sentido, todavia, a cultura preserva suprema importância nos escritos de Nietzsche. Na verdade, ele usa a palavra especificamente em *A vontade de poder* para denotar o estilo de vida espiritual do Super-Homem. A cultura como forma de vida em comum é posta de lado para mais livre florescimento da cultura como autorrealização individual. A cultura como vida compartilhada requer que cada indivíduo internalize a lei, projeto que era essencial na sua época, mas já agora precisa dar lugar a uma nova espécie de animal, que se comporte como um artefato estético ao aplicar a lei a si mesmo. Tal criatura se assemelha ao cidadão de Kant ou

Rousseau na medida em que não se inclina diante de nenhuma autoridade que não seja criada por ela mesma; e difere dele no sentido de que só presta lealdade à lei do seu próprio ser único. É o surgimento desse esplêndido espécime de pós-humanidade que justifica a narrativa de autotortura coletiva que conhecemos como moral.

Uma das críticas dirigidas ao Super-Homem não é que represente um animal protonazista empenhado em pisotear os pobres, mas que significa muito pouco avanço em relação ao herói cultural clássico, especialmente para um pensador tão incrivelmente vanguardista quanto Nietzsche. Ele não é tanto uma espécie de tardio Gêngis Cã, mas uma criatura reverenciosa, refinada, rigorosamente autodisciplinada, de espírito generoso e magnânima em seu comportamento. Na verdade, Goethe, que não poderia exatamente ser considerado um louro animal teutônico, é elogiado como uma espécie de *Übermensch* em *O crepúsculo dos ídolos*. Apesar de seu ceticismo em relação ao sujeito unificado, Nietzsche de modo algum rejeita a ética da autorrealização. Pelo contrário, leva-a a um ponto em que a própria ideia de uma cultura em comum se torna praticamente inimaginável. As normas sociais e os costumes coletivos são em si mesmos opressivos, calamitoso equívoco que seria diretamente herdado pelo pós-estruturalismo. O *self* como obra de arte entra em conflito com toda a existência comunitária. Os dois principais sentidos de cultura são já agora incompatíveis.

Uma das melhores realizações de Nietzsche é desmistificar o idealismo cultural. “Quanto sangue e crueldade não estão na base de todas as ‘coisas boas!’”, observa em *Genealogia da moral*.¹² Um tema que compartilha com os dois outros grandes desmistificadores da era moderna, Marx e Freud. Cultura e moral são fruto de uma bárbara história de débito, tortura, vingança, comprometimento e exploração — em suma, de todo o terrível

processo pelo qual o animal humano é eviscerado e debilitado para se adequar à sociedade civilizada. O afã e a labuta de que nascem as ideias preciosas é o que Nietzsche chama de genealogia, em oposição ao evolucionismo consolador dos idealistas culturais. O que eles conhecem como história não passa para ele de “um pavoroso domínio da falta de sentido e do acidente”.¹³ É exatamente aquilo de que o Homem precisa se curar, não o que pode lhe assegurar uma tranquila passagem para um futuro de fartura ainda maior. Cada avanço em matéria de civilidade foi pago na moeda da sujeição e do tormento próprio. A moral nasceu da violência e da autorrepressão. Sua morada é aquele espaço interior da culpa, da doença e da consciência pesada que alguns gostam de chamar de subjetividade. Representa uma emasculação do espírito, e aqueles que não se mostram capazes de enxergar além (Kant, os ingleses, os modelos religiosos) são eunucos desprezíveis.

Como a maioria dos vanguardistas, Nietzsche é um convicto amnésico. Só podemos inaugurar o futuro pelo deliberado esquecimento da catástrofe do passado. Não existe aqui nenhuma visão kantiana ou schilleriana do *Bildung*, nenhuma fé num movimento ascensional através do qual a humanidade viesse a concretizar seus poderes coletivos. Como em Marx, embora num sentido muito diferente, só mediante fundamental ruptura e reconstrução podemos redimir nossa condição. E existem outras afinidades com Marx. Não obstante sua aversão à metafísica, Nietzsche é um perfeito teodicista quando se trata dos aspectos menos louváveis do comportamento humano, todos eles devendo, segundo ele, desempenhar seu papel no futuro florescimento da humanidade. A transcendência requer o batismo da sarjeta, para a espécie como um todo, senão para os indivíduos. A era da lei moral pode ter sido um desastre, mas também constitui essencial prelúdio ao advento do *Übermensch*.¹⁴ De maneira semelhante, caberia

sustentar que Marx via o capitalismo, com toda a sua miséria e brutalidade, como indispensável para o advento do socialismo.¹⁵

Nietzsche não é, como Marx, materialista histórico, mas não deixa de ser materialista à sua maneira, expondo as origens não apreciáveis de tanto do que se apresenta como nobre e eterno. As mais sublimes ideias têm raízes na necessidade, na angústia, na inveja, na maldade, na rivalidade, na agressão e que tais. Ele também leva adiante um tipo de materialismo “vulgar” expresso por Schopenhauer, que vê a história humana como uma espécie de zoologia, deleitando-se com a grosseria de certo reducionismo fisiológico. O discurso de Schopenhauer é entre outras coisas de faringe e laringe, câibras, convulsões, epilepsia, tétano e hidrofobia. Tanto para Nietzsche como para Marx, a cultura se baseia no corpo material. Ele se pergunta em *A gaia ciência* se a filosofia “não tem sido meramente uma interpretação do corpo e uma compreensão equivocada do corpo”,¹⁶ observando com falsa solenidade em *O crepúsculo dos ídolos*, em seu estilo caracteristicamente carnavalesco, que nenhum filósofo até hoje falou com reverência e gratidão do nariz humano.

* * *

O discurso da ciência, fosse tratando do nariz ou de questões mais centrais, viria a apresentar seu próprio desafio à cultura. Para Darwin, as culturas humanas são afloramentos acidentais de processos que em si mesmos carecem de qualquer significado. Para ele, bem como para Nietzsche e Freud, a falta de sentido está na raiz do sentido. Se Schelling tentara incorporar as ciências naturais em sua visão espiritual, pensadores como Comte e Spencer buscavam o inverso. Os significados e valores humanos estariam sujeitos às mesmas leis que governavam a evolução do molusco e

os movimentos dos planetas. Para o naturalismo e o positivismo, o espírito humano não era mais irreduzível. Podia haver uma ciência da humanidade, assim como uma sua hermenêutica. Mais tarde, o estruturalismo desempenharia seu papel nas indagações sobre o caráter central da cultura, tratando todas essas formas de vida como meras variações das leis fixas de uma mente universal. Há também aqueles para os quais a psicanálise pode ser encarada como uma ciência do sujeito humano.

No decorrer do século XIX, o conceito de cultura começa a perder a inocência. Começa a ganhar corpo uma suspeita que já se manifestava nos textos de Jean-Jacques Rousseau: o preço que pagamos pela civilização é alto demais, o refinamento para poucos significa sofrimento para muitos. Do ponto de vista de Rousseau, as artes e ciências têm sido em grande medida agentes da corrupção moral. Não pode haver civilização sem validade, luxo, indolência e degeneração. Friedrich Schlegel, alinhado com alguns outros românticos, critica a cultura por nos distanciar da Natureza. Os desejos que em nós desperta estão corrompidos na própria fonte. As aspirações humanas de modo algum podem ser consideradas um bem inequívoco. Não é mais possível partir do princípio, com os românticos mais libertários, de que o desejo só se torna mórbido quando é frustrado por uma força externa. Não é apenas em virtude de sua repressão, alienação ou parcialidade que nossos poderes tendem a supurar. Pelo contrário, eles são infiltrados desde o início por certa doença. O desejo é uma força perversa e semipatológica que anseia com dilacerante prazer pela perspectiva do próprio fim. A era moderna mais tardia lança assim um olhar por cima dos libertários românticos e dos *philosophes* racionalistas em direção à ideia pré-moderna de Pecado Original — conceito ausente em Marx, mas que seria reinventado por Freud em seu próprio idioma pós-agostiniano.

A Queda “para cima” da Natureza para a cultura é auspiciosa, mas implica o descarrego de uma certa violência feroz sobre nós mesmos. Existe no cerne do nosso ser certa deficiência ou amnésia sem a qual não poderia haver criatividade. De Nietzsche a Adorno, os benefícios da civilização não são negados, mas é “o horror que pulula por baixo da pedra da cultura” que cada vez mais exige atenção.¹⁷ Na era de Auschwitz, a palavra que passara a significar a mais complexa forma de refinamento humano — cultura — também está carregada da mais inominável degradação. “O que quer que [o materialista histórico] examine nas artes e ciências”, observa Walter Benjamin numa passagem famosa, “tem uma descendência que não pode ser contemplada sem horror. Deve sua existência não apenas ao empenho dos grandes gênios que o moldaram, mas também, em maior ou menor grau, à labuta anônima de seus contemporâneos. Não existe documento cultural que também não seja ao mesmo tempo um registro de barbárie [...] [A história cultural] poderá aumentar o fardo dos tesouros acumulados nas costas da humanidade. Mas não confere ao gênero humano a força necessária para sacudi-los e lançar mão deles”.¹⁸ Georg Simmel é outro que vê algo de opressivo nesse espólio cultural. Na sua visão, a cultura é Espírito em forma objetificada; mas na era moderna acaba sobrepujando a existência subjetiva e assumindo uma lógica autônoma própria, em glacial indiferença aos propósitos humanos. Os seres humanos agora se arrastam debaixo de um opressivo excesso de cultura, em vez de definharem por falta dela.¹⁹

A ambivalente avaliação da cultura feita por Benjamin é globalmente a do marxismo. Desdenhando todo primitivismo, ela entoa loas à civilização, ao mesmo tempo insistindo, a despeito de todo progressivismo panglossiano, no terrível preço cobrado à humanidade por esta realização. Em vez de negar a cultura, o marxismo a desloca. A cultura não está em

tudo, como consideram os culturalistas pós-modernos. Pelo contrário, provém de forças materiais que em si mesmas não são culturais — assim como a linguagem é produto de sinais que não são significantes em si mesmos, ou como a consciência, para Freud, tem suas origens em forças que não são intrinsecamente significativas. Além disso, a cultura que para Schiller e Arnold é um princípio de unidade representa para Marx uma maneira de mascarar a divisão. Em suma, a cultura está por demais próxima da ideologia, assim como do trabalho penoso, para se afirmar de forma inequívoca. Sua pretensão de ser o polo oposto ao poder só pode ser falaz ou ingênua.

A diferença entre Marx e Nietzsche nessa questão não está em saber se o nobre tem suas origens no ignóbil. Em tal matéria, ambos são plenamente materialistas. Trata-se de saber o que fazer com tal fato. Do ponto de vista marxista, é uma questão aberta se os frutos da civilização justificam a barbárie que permitiu gerá-los. Um marxista poderia alegar (embora, surpreendentemente, poucos o façam) que nem a mais infinita abundância de futuros tesouros seria suficiente para pagar a labuta que tem sido o destino da maioria ao longo da história das classes. Quanto tempo precisaria durar uma futura ordem socialista e com que vigor teria de florescer para que fosse reparado um passado que pesa como um pesadelo no cérebro dos que estão vivos? Se existe uma luz no fim do túnel, que dizer dos que morreram pelo caminho ou se perderam pelos desvios, dos que não serão resgatados por algum tipo de redenção política, mas tiveram seus próprios nomes apagados dos registros históricos?

Nietzsche, por sua vez, não tem a menor dúvida de que a civilização vale cada centavo da selvageria que envolveu. Numa passagem excluída de *O nascimento da tragédia*, ele justifica friamente o papel da escravidão na gênese da antiga arte grega, propondo descaradamente que na época

moderna “a miséria das massas de vida laboriosa seja intensificada para permitir que certo número de pessoas olímpicas produza o mundo da arte”.²⁰ Não é difícil dar nome a pelo menos um membro da classe olímpica. A cultura é o oposto da exploração, mas também é o que a legitima. Ao justificar a miséria das massas, a cultura é ideológica no sentido marxista do termo; mas na visão de Nietzsche ela não é ideológica, no sentido de que deveria tentar dissimulá-lo ou negá-lo. Um dos maiores pensadores liberais, John Stuart Mill, concordava com Nietzsche no sentido de que a escravidão no mundo antigo se justificava em virtude da cultura política e intelectual que havia gerado.

Uma teodiceia dessa natureza realmente é incompatível com a tragédia. Aos olhos de Nietzsche, o sofrimento deve ser afirmado como o solo do qual brota a cultura, mas também deve ser aclamado por ser parte integrante do florescimento humano. A própria vida é dura, cruel e terrivelmente destrutiva, e o *Übermensch* é um ser praticamente ambíguo, ao mesmo tempo macho e masoquista, que adora infligir dor a si mesmo contendo as próprias paixões. Só os castrados espirituais de várias tendências não são capazes de abraçar essa ética guerreira com um grito de alegria trágica. Para Nietzsche, os cristãos em particular estão nesse campo, deleitando-se com o próprio sofrimento com macabro prazer.

Na verdade, o cristianismo pode ser considerado um credo mais trágico que a própria doutrina de Nietzsche, precisamente porque considera o sofrimento inaceitável. A fé cristã volta-se para a ação trágica de enfrentar a aflição e o desespero para redimi-los; mas isso só é possível se eles são vistos pelo que são, não como invejáveis oportunidades de fortalecer os próprios músculos morais. O Jesus do Novo Testamento nem uma única vez aconselha os doentes a aceitarem seu sofrimento. Pelo contrário, parece considerar demoníaca a origem de suas enfermidades. No Jardim de

Getsêmani, em pânico ante a perspectiva da morte iminente, ele ora para ser resgatado do destino que o espera. Esse destino pode ser trágico, mas não é heroico, como poderia ser se o sofrimento fosse considerado enobrecedor. Pelo contrário, essas execuções políticas são trágicas não só porque a dor não tem valor em si mesma, mas também porque na maioria dos casos poderiam ser perfeitamente evitadas. Lembramos aqui a sardônica reformulação em Brecht da doutrina da inevitabilidade trágica: “O sofrimento deste homem me horroriza porque é desnecessário.” Jesus não precisava morrer, exatamente como nenhum outro prisioneiro político. Deixar de reconhecê-lo é justificar os poderes que impõem esse tipo de penalidade. Se algum mérito pode ser extraído do sofrimento, ótimo. Mas seria preferível se fosse possível tirar proveito de algo melhor. Nietzsche, ao contrário, só enxerga covardia na tentativa de evitar a dor. Para ele, a adversidade tem valor em si mesma. Sua visão trágica pode assim fazer com que o sofrimento pareça por demais significativo. Theodor Adorno desconfiava da tragédia exatamente por esse motivo. Parecia-lhe que impunha um excesso de sentido ao que não tinha sentido, com isso diminuindo seu horror.²¹ A própria forma da arte corre o risco de tornar seu sórdido conteúdo mais palatável e coerente do que realmente é.

* * *

Se Marx e Nietzsche nos lembram do exorbitante custo da cultura, Freud é outro que reconhece a existência de sangue e crueldade na raiz de todas as boas coisas. Em seus escritos tardios, ele postula na humanidade uma agressividade primordial que é sublimada, fundida com Eros, construtor de cidades, e atrelada à tarefa de subjugar a Natureza para nela escavar uma civilização.²² A pulsão de morte por trás da nossa violência é assim

astuciosamente desviada de suas intenções malévolas e posta a serviço da construção de uma ordem social. Mas o estabelecimento dessa ordem e o viver no seu contexto envolvem a renúncia à gratificação, tarefa abraçada pelo superego, fonte da autoridade, do idealismo e da consciência moral vital para a preservação da existência social. Assim, quanto mais civilizados nos tornamos, mais devemos abrir mão da gratificação; e, quanto maior o empenho com que o fazemos, mais o malicioso superego se fortalece para desencadear contra nós seu bem-intencionado terrorismo. Além disso, como o ego, com sua covardia e seu crônico masoquismo, extrai obsceno prazer do fato de ser punido, somos apanhados num mórbido conluio entre a Lei e o desejo, dois fenômenos que os libertários mais ingênuos supõem antitéticos. Libertários mais esclarecidos, como William Blake, não alimentavam tais ilusões.

Sentir-se gratificado, assim, é se sentir culpado, uma culpa agravada pelo prazer que extraímos do poder que nos pune. Quanto mais admiravelmente idealistas nos tornamos, mais alimentamos em nós mesmos uma cultura de letal autodepreciação. Além disso, quanto mais voltamos nossas energias libidinais (ou Eros) para a tarefa exterior de construir uma civilização, mais esgotamos tais recursos, que assim mais facilmente caem presas de seu milenar antagonista, Tãatos, ou pulsão de morte. De todas essas maneiras, há algo peculiarmente autodestrutivo no processo civilizatório. Se a pulsão de morte espreita por trás do anseio de criar, o que contribui para a civilidade também ameaça arruiná-la. Nossa fúria de ordem tem um aspecto anárquico.

É possível, pondera Freud, que o projeto da cultura ou civilização exija mais de nós do que podemos de fato dar, especialmente porque o superego, tacanho e vingativo, baixa seus decretos com rígida indiferença a nossa possibilidade de obedecer ou não. A cultura é algo repulsivamente instável.

Se uma sociedade não é capaz de evoluir além do ponto em que a satisfação de uma minoria dependa da repressão da maioria, escreve Freud em *O futuro de uma ilusão*, “não tem nem merece a perspectiva de uma existência duradoura”.²³ As implicações políticas dessa afirmação são dramáticas. E ficariam evidentes no século XX e no seu rastro, para os quais podemos agora nos voltar.

6

O modernismo e depois

À medida que se esvai o poder da religião, suas diferentes funções são redistribuídas como precioso legado para os que aspiram a se tornar seus herdeiros. O racionalismo científico se apropria de suas certezas doutrinárias, enquanto a política radical herda sua missão de transformar a face da Terra. A cultura, no sentido estético, preserva algo da sua profundidade espiritual. Na verdade, as ideias estéticas (criação, inspiração, unidade, autonomia, símbolo, epifania e assim por diante) são em sua maioria fragmentos deslocados de teologia. Os signos que realizam o que significam são conhecidos como poesia na estética e como sacramentos na teologia. Enquanto isso, a cultura no sentido mais amplo guarda algo do ethos comunitário da religião. A ciência, a filosofia, a cultura e a política, desnecessário dizer, sobrevivem ao declínio da religião como empreendimentos de pleno direito. Mas também são chamadas a arcar com algumas de suas funções, paralelamente às suas próprias.

Tal como a religião, a alta cultura desempenha duplo papel, oferecendo uma crítica da civilização moderna, mas também um refúgio da sua degeneração. Na linhagem da chamada *Kulturkritik*, os objetos de sua crítica eram legião: ciência, comércio, racionalismo, materialismo,

utilitarismo, igualdade, democracia e civilização de massa. “No que diz respeito à democracia na Alemanha”, escrevia o jovem Thomas Mann, “acredito perfeitamente na sua realização: é exatamente o que me deixa pessimista”.¹ Essa herança radical-conservadora passou de Schiller, Coleridge, Carlyle, Kierkegaard e Alexis de Tocqueville a Nietzsche, Karl Mannheim, Julien Benda, Ortega y Gasset, Georg Lukács, Thomas Mann, Martin Heidegger, D. H. Lawrence, T. S. Eliot, W. B. Yeats, F. R. Leavis e outros luminas do século XX. Em nossa época, o bastão vem sendo carregado por George Steiner, talvez o derradeiro *Kulturkritiker*. Existem sérios motivos para aceitar a inclusão de Ludwig Wittgenstein nas fileiras desses pessimistas culturais conservadores.²

Existe também uma versão de esquerda do argumento, evidente nos escritos da Escola de Frankfurt. Seus seguidores propugnavam a democracia mas não a civilização de massa; liberdade e igualdade, mas não racionalismo e tecnologia. A obra de Herbert Marcuse ensaia alguns dos temas familiares da *Kulturkritik*, mas também desmascara a ilusão da cultura como poder redentor.³ No fim da década de 1960, outra versão dessa crítica cultural chegaria às ruas. Em questão de poucos anos, a derradeira das vanguardas revolucionárias, o situacionismo, bateu as botas. O presente não mais testemunharia grandes parcerias entre cultura e política, das quais o nazismo representara o exemplo mais nocivo. Em vez disso, no período do pós-modernismo, um animal muito diferente conhecido como política cultural passou a ocupar cada vez mais a cena. Em termos gerais, o modernismo se voltara para a cultura como uma alternativa à política; o impulso pós-modernista, ao contrário, era fundir as duas.

Para os mandarins da *Kulturkritik*, cabia dar preferência à ética sobre a política, ao pessimismo sobre o progressivismo, à reverência sobre o esclarecimento, às elites sobre as massas, ao indivíduo sobre o Estado, à

comunidade sobre a sociedade e ao espiritual sobre o racional. Para o precoce Thomas Mann, para quem a estética era inimiga da política, tudo isso redundava numa opção pelos alemães contra os franceses, numa época em que as duas partes estavam empenhadas no massacre recíproco nos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial.⁴ Em termos intelectuais, a disputa entre alemães e franceses tem sido vista como uma disputa entre cultura e civilização, distinção que Freud considerava sem sentido.⁵ Suas teorias da sublimação, da repressão, da agressividade e semelhantes ultrapassam essa fronteira. A distinção entre ética e política igualmente lhe parecia insignificante em face do mortífero combate entre Eros e Tãatos. Como observa Francis Mulhern, Freud demonstrou “a substancial unidade de ‘cultura’ e ‘civilização’, com isso solapando o fundamento lógico do ‘homem de cultura’”.⁶ Ainda assim, embora sua visão da humanidade esteja mais próxima de Hobbes que de Schiller, ele próprio era suficientemente um *Kulturkritik* para sustentar que a sociedade consistia em algumas bravas almas desinteressadas assediadas pelas massas “preguiçosas e desprovidas de inteligência”.

Poucos revolucionários conservadores dessa estirpe se revelaram mais exemplares que o escritor alemão Stefan George. Inspirado por uma combinação de platonismo, pré-rafaelitismo, simbolismo francês, esteticismo, medievalismo e nacionalismo alemão, George associava o medo do bolchevismo à crença de que o capitalismo industrial destruía todos os tradicionais vínculos e valores. A exclusivista elite de artistas de que se cercou desprezava a *Realpolitik* e se mostrava visceralmente avessa a qualquer aspecto da modernidade, particularmente a democracia. O próprio George proclamava a necessidade de um profeta, Messias de um Novo Reich que não podia ser facilmente distinguido dele próprio e que viria purificar a raça e forjar uma nova cultura nacional em sua terra natal.

Auspiciosamente livre de qualquer falsa modéstia, ele se apresentou caracterizado como Dante numa cerimônia pública realizada em Munique em 1904, ao lado de um jovem amigo fantasiado de pajem florentino. Certos nazistas viriam a designar George como um precursor cultural, enquanto outros o considerariam decadente.⁷

De Hölderlin a Steiner, um dos mais persistentes motivos dessa tradição tem sido a ideia de tragédia. Por que será que o tópico se introduziu com tanta frequência no pensamento da moderna Europa, inclusive quando, na longa caminhada de Georg Büchner a Henrik Ibsen, tantos espécimes da arte europeia se revelavam particularmente avaros nesse sentido? Como observa Simon Critchley, a filosofia do trágico retorna com “persistência quase sinistra na tradição intelectual alemã”.⁸ Um dos motivos é certamente o fato de a ideia de tragédia ter funcionado como crítica indireta da modernidade. Ela representa uma referência mnemônica de nobreza numa época aridamente burguesa, um resíduo de transcendência numa era de materialismo. A arte trágica envolve deuses, heróis, guerreiros, mártires e aristocratas, em vez do ordinário cidadão de classe média.⁹ A experiência que registra está em grande medida restrita a uma elite espiritual. Ela trata do mito, do ritual, do destino, da culpa, dos grandes crimes, da expiação e do sacrifício pelo sangue, não de moinhos de algodão ou do sufrágio universal. Os sentimentos que evoca são os sentimentos quase religiosos do medo, da reverência, do pavor respeitoso e da submissão.

A tragédia é tudo que a modernidade não é: aristocrática e não igualitária, espiritual e não científica, absoluta e não contingente, uma questão de destino, não de autodeterminação. Longe de inflar o valor do Homem à maneira dos progressistas de classe média, a arte trágica o refreia e disciplina, lembrando-o de sua iniquidade e mortalidade ao forçá-lo a passar pelo fogo. Mas, ao fazê-lo, revela em seu herói uma firmeza e

audácia fora do alcance do rebanho. Nenhuma vulgar esperança social pode sobreviver às forças destrutivas desencadeadas por essa arte. Mas tais forças se deparam com uma resiliência espiritual mais valiosa que qualquer esquema de utopia política.

O sofrimento não deve ser empurrado para o lado, à maneira dos sensíveis humanitários. A arte da tragédia zomba de toda espécie de brandura moral. Em vez disso, é preciso aceitar a dor, ao estilo do guerreiro e do nobre, como supremo teste da própria têmpera. Só bancários e merceeiros saem correndo ante a visão das cabeças da Medusa ou das fétidas Fúrias. Mas a dor em questão não é sem sentido, já que a tragédia também é uma forma secular de teodiceia. Talvez o mundo não faça muito sentido do ponto de vista moral ou racional, embora o suponha o *Aufklärer* mais superficial, mas de qualquer maneira é possível extrair supremo valor do colapso e do fracasso. Dessa forma, pode-se continuar a esperar sem fazer o jogo dos apologistas do progresso. Dioniso, patrono das artes, é agonia e êxtase na mesma pessoa, deus do obsceno desfrute mas também da alegria e da regeneração.

O mundo da tragédia é sombrio e enigmático, uma escuridão que deixa claros os limites da racionalidade humana. A Razão se revela a mais frágil das faculdades, em oposição com os poderes demoníacos que a assediam. Mas essa falta de confiança na razão não é um resvalar para o niilismo, pois a arte trágica ao mesmo tempo nos oferece um certo senso da ordem cósmica. Essa ordem não deve ser por demais palpável e esquemática, o que significaria uma capitulação ao racionalismo de classe média; mas tampouco deve ser tão evasiva que dê a entender que o céu zomba do esforço humano. Em vez disso, devemos nos apegar ao valor humano, ao mesmo tempo reconhecendo sua fragilidade. É preciso encontrar um caminho entre o cinismo e o triunfalismo. Com seu halo de mistério e

transcendência, a tragédia é uma crítica do raso racionalismo do Iluminismo. E também uma rejeição do seu individualismo. Não há lugar para a imatura convicção de que o Homem possa determinar seu próprio destino como agente livre. Esse tipo de visão não sobrevive à força implacável do destino, à natureza coletiva da ação trágica ou ao insondável entrelaçamento de destinos humanos que revela. Semelhante liberdade não passa de ignorância da necessidade. A tragédia desmantela a oposição entre as duas, recusando ao mesmo tempo um subjetivismo errante e um determinismo degradante. “Tanto a liberdade quanto a necessidade”, escreve Schelling em sua *Filosofia da arte*, “se manifestam em perfeita indiferença como simultaneamente vitoriosas e vencidas”.¹⁰ Transformar o próprio destino numa escolha própria é ignorar a distinção entre o involuntário e o inevitável. Pode então haver esperança, mas não um otimismo entusiástico.

Se o protagonista é plenamente responsável por sua situação, o sentido trágico fatalmente se debilita. Não nos inclinamos a desperdiçar compaixão com quem extermina os pais ou sacrifica as filhas com pleno conhecimento do que está fazendo. O culto burguês da liberdade individual deve, assim, ser rejeitado. Mas o herói tampouco é mero fantoche das forças externas, da maneira como os materialistas mecânicos encaram a humanidade. É necessário um equilíbrio diferente entre livre-arbítrio e determinismo. Ao optar por aceitar a necessidade, o protagonista revela uma forma de liberdade mais preciosa que qualquer outra coisa encontrável no mercado. Nenhum ato pode ser mais livre que a decisão de abrir mão da própria liberdade. Ao fazer essa escolha, o herói presta homenagem à liberdade e ao mesmo tempo se submete à Lei. Posiciona-se assim acima de todo vulgar determinismo; e, no entanto, por ser esta uma transcendência alcançada pela submissão, ainda somos convidados a reconhecer os limites da

vontade. Ao celebrar a liberdade humana, também reconhecemos as virtudes da humildade e da abnegação. Nesse sentido, a tragédia apresenta uma solução estética para um problema político e filosófico. Mostra-nos como resolver o conflito entre liberdade e determinismo que atormenta o pensamento da era moderna. Uma das maneiras de fazê-lo é substituindo um detestável determinismo pelo conceito mais elevado de providência ou dos deuses. Dessa e de outras maneiras, a tragédia tem servido à era moderna como mais uma forma de religião infiltrada, tanto mais impressionante por ser antes uma questão de imagem que de conceito. Almas bem-intencionadas não reagem às teorias dos filósofos burgueses esclarecidos com tratados da própria lavra. Em vez disso, apontam triunfalmente na direção de uma forma artística na qual o que não pode ser facilmente dito pode ser mostrado.

É notável como se revela resistente a convicção de que a arte pode ser nossa salvação. É este do início ao fim o tema de Nietzsche. Uma esperança capaz de sobreviver ao colapso do alto consenso vitoriano e à carnificina da Primeira Guerra Mundial. Outras versões seriam encontradas tanto em Bloomsbury quanto em *Scrutiny*, inimigos jurados em tantas outras coisas. A arte é uma fortaleza contra a intrusão do barbarismo. “A poesia”, escreve I. A. Richards com incrível credulidade, “é capaz de nos salvar, uma maneira perfeitamente viável de superar o caos”.¹¹ F. R. Leavis fala da necessidade de enfrentar uma sociedade grosseiramente materialista com “a profundidade religiosa do pensamento e do sentimento” encontrada na grande literatura.¹² “Após o abandono da crença em Deus”, observa Wallace Stevens, “a poesia é aquela essência que toma seu lugar como redenção da vida”.¹³ “A Poesia / Superando a música deve assumir o lugar / Do céu vazio e de seus hinos”, escreve, em “The Man with the Blue Guitar”. Uma nota já vibrada em Mallarmé, para quem o papel apropriado da arte é suceder à

religião.¹⁴ Depois de fazer as vezes de teologia em sua época, a estética agora pretende suplantá-la. O alto modernismo é todo ele espiritual, representando a obra de arte um dos derradeiros postos avançados do encantamento num mundo espiritualmente degenerado. O pós-modernismo, com sua notória ausência de afeto, é pós-espiritual. E em certo sentido também é pós-estético, pois a estetização da vida cotidiana se estende ao ponto em que passa a solapar a própria ideia de um fenômeno especial conhecido como arte. Assim esticada, a categoria do estético se extingue.

A imaginação como meio da graça é um dos motivos recorrentes do modernismo, do poder redentor da memória no grande romance de Proust à vocação sacerdotal do artista joyciano. Henry James encontra na arte uma forma de sagrada autoimolação. Epifanias de transcendência assombram a ficção de Woolf e a poesia de Rilke. Uma antropologia baseada na morte, no sacrifício e no renascimento subjaz o mais conhecido poema modernista inglês. Seu autor argumentaria mais tarde, em suas *Notas para a definição da cultura*, que, para prosperar, a cultura de um povo precisa basear-se na religião. Mas não eram muitos os artistas modernistas que se alinhavam como devotos anglocatólicos e sua estratégia favorita era que a cultura substituísse a religião, em vez de se escorar nela. A sombra da morte de Deus ainda se projeta sobre a obra de um dos mais decididamente seculares dos críticos do século XX, Frank Kermode, para quem, em *Sense of an Ending*, os mitos, sejam religiosos ou políticos, devem dar lugar a ficções envergonhadas.

Deus não está exatamente morto, mas voltou o traseiro para a humanidade, que já agora só pode sentir sua insuportável presença na sua ameaçadora ausência. O conceito levemente desesperado da estética como forma secularizada de transcendência ainda vai muito bem, obrigado, na

Herbert Read Memorial Lecture (1990) de Salman Rushdie, que ensaia alguns bem-intencionados chavões liberais sobre a missão da arte no sentido de nos fornecer antes perguntas que respostas. Não parece tão evidente assim que Dante ou Michelangelo enxergassem as coisas dessa maneira. E Rushdie tampouco parece preocupado com a ideia de que, se a arte de fato é a versão moderna da transcendência, será ainda menor do que suporia o mais rigoroso dos calvinistas o número de homens e mulheres contemplados com a graça.¹⁵

Com o advento do modernismo, os dois principais sentidos de cultura, o estético e o antropológico, se apartam cada vez mais. Só podem convergir em mundos imaginários como o México de Lawrence, a propriedade anglo-irlandesa de Yeats, a sociedade orgânica dos Scrutineers, a estratificada sociedade cristã de Eliot, o sul estético dos Novos Críticos americanos ou a visão heideggeriana de uma indagação filosófica conduzida entre os camponeses. (Adorno retrucou que seria interessante conhecer a opinião dos camponeses a respeito.) A disputa entre cultura como arte e cultura como forma de vida é uma disputa entre cultura minoritária e cultura popular, que já agora se enfrentam como adversárias mortais. O modernismo é entre outras coisas uma reação defensiva à indústria cultural, à qual foi acoplado no berço. O sonho do Iluminismo radical — uma cultura que seria ao mesmo tempo erudita e popular, suficientemente engenhosa e rica para desafiar os poderes dominantes mas lúcida o bastante para conquistar a adesão das pessoas comuns ao seu padrão — pareceria já agora definitivamente enterrado. O mesmo quanto à esperança radical-romântica de unir a arte, a cultura e a política num projeto comum. Era antes uma época de distinções que de sínteses.

De Coleridge em diante, cultura e civilização têm sido encaradas em geral antes como antagonistas que como aliadas. O que nem sempre foi o caso. Na Inglaterra setecentista, a ideologia do humanismo comercial, como a batizou G. A. Pocock, aproximou as duas.¹⁶ Na verdade, elas estão acopladas na própria palavra “civilização”, já que denota tanto qualidades morais quanto realizações materiais. Reza a teoria que as transações comerciais entre indivíduos tendem a torná-los ao mesmo tempo prósperos e polidos, aparando suas arestas, diminuindo seu provincianismo e dureza e fomentando o aprofundamento de uma empatia recíproca que por sua vez torna os comportamentos do comércio eficientes e desprovidos de atritos. A arrogância e brutalidade da velha ordem aristocrática dá lugar a *le doux commerce*. A paz e a civilidade são boas para os negócios. A *politesse* azeita as rodas da economia. Em *Essay on the history of civil society* [Ensaio sobre a história da sociedade civil], de Adam Ferguson, os sentimentos e relações sociais andam de mãos dadas, à medida que a ampliação do comércio e a difusão dos sentimentos morais se revelam reciprocamente enriquecedoras. As trocas podem ser proveitosas tanto financeira quanto espiritualmente, em particular no ato de se colocar alguém no lugar do outro, função da imaginação empática. Não por acidente, Adam Smith é ao mesmo tempo moralista e economista. O comerciante e o Homem de Sentimento não devem ser considerados antíteses.

O século XX assistiria a um outro tipo de convergência entre cultura e civilização, que não poderia estar mais distante do espírito das cafeterias do século XVIII. Era possível que a civilização, no sentido de indústria e tecnologia, fosse posta a serviço da arte. Era pelo menos esse o sonho da vanguarda revolucionária, para quem a arte sobreviveria se pudesse adaptar-se a uma era de reprodução mecânica, não tentando opor-lhe resistência à maneira do alto modernismo. Cabia, assim, inventar novas

formas de cultura tecnológica e se apropriar das existentes. A aposta dos futuristas, construtivistas e surrealistas, decididos que estavam a cear com o diabo, era que a história, na expressão marxiana, podia avançar por seu lado podre — que seria possível apropriar-se do aparato tecnológico do sistema em vigor e atrelá-lo a finalidades revolucionárias. Seria possível empregar as técnicas do capitalismo para subverter suas formas de subjetividade. A base podia ser voltada contra a superestrutura.

A experiência fracassou, esmagada pelo stalinismo e o nazismo. Só algumas décadas depois, com o surgimento do pós-modernismo, as duas versões da cultura em pauta finalmente puderam ser reconciliadas. A partir da década de 1980, a cultura no sentido de arte tornou-se cada vez mais populista e vernacular, ao passo que a cultura como forma de vida era radicalmente estetizada. Para os helenistas e os românticos, esta última significava um tipo de vida comum criativamente satisfatória; para o pós-modernismo, de maneira muito menos eufórica, significava uma política e uma economia dependentes da imagem. O tão ambicionado casamento da arte com a vida cotidiana, que para a vanguarda revolucionária se consumou nos murais políticos ou no teatro de agitprop, podia ser encontrado na moda e no design, na mídia e nas relações públicas, em agências de publicidade e estúdios de gravação. A cultura abriu os braços à vida cotidiana que o *Kulturkritik* considerava o maior inimigo.

O que ganhou em termos democráticos, contudo, perdeu em termos críticos. A *Kulturkritik*, com seu soberbo desprezo dos hábitos cotidianos, era um veio elitista do conservadorismo; o pós-modernismo, com sua fusão entre arte e comércio, é um veio populista. Se a *Kulturkritik* é cáustica demais em sua visão do lugar-comum, o pós-modernismo é por demais conivente. Ambos veem com suspeita o modo de vida da maioria — a *Kulturkritik* pelo que chama de sua tediosa mediocridade, o pós-

modernismo por presumir equivocadamente que consensos e maiorias são intrinsecamente ignorantes, por isso dando preferência ideológica a margens e minorias. A *Kulturkritik* pouco está ligando para questões insípidas como Estado, classe, economia e a organização política; o pós-modernismo, seduzido pelo liminar, o aberrante e o transgressivo, não chega a se entusiasmar muito mais.

Sob muitos aspectos, o pós-modernismo é um pós-escrito a Nietzsche, embora um Nietzsche escoimado da bagagem quase metafísica — da Vontade de Poder, do *Übermensch* e da narrativa quase teológica da maneira como a humanidade poderia passar da selvageria ao esplendor moral. E também abandona sua visão trágica. Se a *Kulturkritik* dá excessiva importância à tragédia, o pós-modernismo mostra-se meramente perplexo com ela. É uma forma pós-trágica de cultura — mas pós-trágica no sentido de que Morrissey é pós-Mozart, e não no sentido em que Alain Badiou é pós-marxista. Não é como se ele tivesse sido rebocado através da tragédia para surgir devidamente transfigurado do outro lado. A seus olhos, a carência de significado intrínseco na realidade não é um escândalo a ser enfrentado, mas um fato a ser aceito. O modernismo envolve a disposição de enfrentar sombrias forças dionisiacas e até a possibilidade de total dissolução, em sua pertinaz busca da verdade. O pós-modernismo não vê essa necessidade. É jovem demais para se lembrar de uma época em que havia (segundo se alega) verdade, unidade, totalidade, objetividade, princípios universais e valores absolutos, identidades estáveis e alicerces sólidos — e, portanto, nada vê de perturbador em sua aparente ausência. Difere, então, de seus precursores modernistas, suficientemente próximos da catástrofe original para ainda estarem abalados pelas ondas de choque. Para o pós-modernismo, ao contrário, não existe fragmentação, pois a unidade sempre fora uma ilusão; nem falsa consciência, por não haver uma

verdade inequívoca; nem alicerces abalados, já que não havia alicerces. Não é como se a verdade, a identidade e os alicerces se mostrassem terrivelmente fugidios — na realidade, simplesmente nunca existiram. Não desapareceram para sempre, deixando apenas um fantasma para trás. Não há aqui uma síndrome do membro fantasma. Sua ausência não é mais palpável que a ausência de um secador de cabelo nas mãos da Mona Lisa. Não se pode lamentar a ausência dessas coisas como não se lamentaria o fato de um porco não ser capaz de recitar o *Paraíso perdido*. Como diria Richard Rorty, não faz sentido coçar onde não está coçando.

Enquanto o modernismo vivencia a morte de Deus como um trauma, uma afronta, causa de angústia e ao mesmo tempo de comemoração, o pós-modernismo simplesmente não a vivencia. Não existe um buraco em forma de Deus no centro do seu universo, como existe no centro de Kafka, Beckett e até de Philip Larkin. Na verdade, não existe nenhuma lacuna em seu universo. É um dos vários motivos pelos quais o pós-modernismo é pós-trágico. A tragédia envolve a possibilidade de perda irreparável, ao passo que, para o pós-modernismo, não há falta de nada importante. Apenas não registramos o fato em nossa busca compulsivamente idealizadora de coisas mais elevadas, mais nobres e mais profundas. De qualquer maneira, considera-se que a tragédia exige certa profundidade de subjetividade, um dos motivos pelos quais pode parecer estar faltando em Beckett. O sujeito pós-moderno se vê na contingência de encontrar suficiente profundidade e continuidade em si mesmo para se postular como um candidato viável a um trágico autodespojamento. Não se pode abrir mão de um *self* que nunca se teve. Se não existe mais um Deus, isso se deve, em parte, por já não existir qualquer lugar interior secreto onde possa se acomodar. Profundidade e interioridade são coisas de uma metafísica exausta e erradicá-las significa abolir Deus desencavando os espaços subterrâneos

onde vêm se escondendo. Para a psicanálise, ao contrário, o sujeito humano é dilacerado e instável, mas dotado de profundidade interior. Na verdade, os dois fatos estão intimamente ligados. E assim se perfila entre os herdeiros tardios do senso trágico, o que não acontece com o pós-modernismo.

A tragédia costuma estar associada a um senso de historicidade. O caráter linear do tempo significa que ações destrutivas, uma vez concretizadas, são irrevogáveis. Suas consequências letais podem se disseminar muito além de suas origens, chegando a contaminar o futuro. Entretanto, como esse caráter irrecuperável igualmente se aplica às formas construtivas de ação, o veículo do impasse trágico também é arena de potencial redenção. Só através do tempo, como escreve T. S. Eliot em *Burnt Norton*, o tempo pode ser vencido, afirmação a que o modernismo, com sua desconfiança em relação à temporalidade linear, quase sempre resiste. É verdade que o tempo não linear também pode ser receptivo à tragédia. A visão da temporalidade como uma repetição infindável é um retrato do inferno, como no relato hilariante da danação feito por Flann O'Brien em *The Third Policeman*. Não é o que acontece, todavia, com o tempo espacializado do pós-moderno, no qual tudo certamente retornará com uma ligeira variação. A repetição pode ser uma ferramenta para evitar a tragédia, assim como para gerá-la. Isso se aplica às visões de mundo fundamentalmente cômicas de Yeats e Joyce, ambos confiantes no tempo cíclico. Nas rotações e espirais do cosmo, nada se perde definitivamente.

Para o romantismo, o desejo que conhecemos como história representa uma espécie de infinitude. O modernismo, ao contrário, está menos voltado para a infinitude que para a eternidade, enigma que vamos encontrar no próprio cerne do presente em alguma essência secreta ou momento de epifania arrancado às áridas imensidões do tempo. Com o pós-modernismo, a história é reduzida quase sempre a uma herança cultural transformada

em mercadoria, um repertório eternamente presente de estilos herdados e uma abordagem “presentista” do passado. A finalidade que já aconteceu não pode deixar de scandalizar aqueles para os quais o real deve ser infinitamente maleável. A história é grosseiramente oferecida em troca de uma cultura que se deleita num infindável leque de opções. Importuno lembrete de que nossa liberdade no presente é limitada pela fatalidade irreparável que conhecemos como passado.

Se a cultura pós-moderna carece de profundidade, é antitrágica, não linear, antiespiritual, não fundacional e antiuniversalista, desconfiada de absolutos e avessa à interioridade, caberia supor que seja autenticamente pós-religiosa, como o modernismo certamente não o é. Quase todo pensamento religioso, por exemplo, postula uma comunidade universal, já que um Deus que se voltasse apenas para uma seção particular da espécie, como os bósnios ou gente de mais de 1,70 metro de altura, pareceria carente da imparcial benevolência necessária a um Ser Supremo. Também deve haver algo em comum entre nós e Abraão para que as Escrituras hebraicas façam sentido. Mas o pós-modernismo é sabidamente avesso a preceitos universais, não obstante sua alegação de que as sublimes e grandiosas narrativas desapareceram da face da Terra ou de que não seria possível encontrar identidades estáveis, onde quer que se procure. Como corrente de pensamento, ele herda a maior parte dos aspectos da filosofia de Nietzsche que redundam em ateísmo; entretanto, como rejeita em seu estilo manhoso o conceito de *Übermensch*, recusa-se ao mesmo tempo a contrabandear uma nova forma de divindade para substituir a antiga. Cético em relação a todo o conceito de humanidade universal, ele repudia ao mesmo tempo o Homem e Deus, recusando, portanto, as consolações quase religiosas do humanismo. Nesse sentido, a advertência de Nietzsche

de que o Todo-Poderoso só repousará tranquilo em seu túmulo quando o Homem estiver a seu lado finalmente é levada a sério.

O próprio Nietzsche, como vimos, resgata uma certa visão do sujeito humano ativo das ruínas do humanismo clássico. O Super-Homem imprime sua imagem num mundo que por sua vez não passa de fluxo e diferença. E também submete seus desejos ao próprio domínio da mesma forma. Nesse sentido, a doutrina da automodelagem exposta por Michel Foucault em *História da sexualidade* fere uma nota autenticamente nietzschiana, mas nada característica do pós-estruturalismo e do pós-modernismo como um todo. Para eles, o fluxo da realidade passou a infiltrar o sujeito, de tal maneira que sua unidade se dissolve e sua ação é solapada. O sujeito pós-moderno, como o *Übermensch*, é argila em suas próprias mãos, capaz de mudar de forma por iniciativa própria; nesse mesmo sentido, contudo, carece da vontade indômita com que o animal pós-humano de Nietzsche submete a realidade a suas exigências. Ele não é estético no sentido nietzschiano ou wildiano de autotransformação numa obra de arte, mas no sentido kierkegaardiano de total ausência de unidade e princípios.

Como o Homem já não deve ser visto basicamente como agente ou criador, não corre mais perigo de ser confundido com o Ser Supremo. Finalmente alcançou a maturidade, mas, para tanto, pagou o preço de abrir mão da própria identidade. Não deve ser visto como autodeterminado, que vem a ser o significado de liberdade para homens como Kant e Hegel. O *self* já não é mais suficientemente coerente para ser assim considerado. Trata-se com certeza de uma das maneiras pelas quais o pós-modernismo pode ser considerado pós-teológico, pois Deus acima de tudo é que é Uno, o terreno do seu próprio ser. Segue-se daí que, para se livrar dele, é necessário reformular o próprio conceito de subjetividade, exatamente o

que o pós-modernismo procura fazer. Será mais fácil consegui-lo se o sistema capitalista estiver em transição do sujeito como produtor para o sujeito como consumidor. O consumidor é um sujeito passivo, difuso, provisório, não exatamente como o Todo-Poderoso costuma ser retratado. Enquanto homens e mulheres forem vistos como produtores, trabalhadores, manufatores ou automodeladores, Deus não poderá expirar. Por trás de cada ato de produção espreita uma imagem de Criação e um ato de produção em particular — a arte — rivaliza com o do próprio Todo-Poderoso. Mas nem mesmo ele pode sobreviver ao advento do Homem Eterno Consumidor.

Talvez então as últimas décadas do século XX venham a ser encaradas como a época em que a deidade finalmente foi morta. Com o advento da cultura pós-moderna, a nostalgia do espiritual finalmente é banida. Não é tanto que não haja redenção, mas que não há nada a ser redimido. A religião certamente continua existindo, pois a tardia civilização moderna não se limita ao pós-modernismo. Ainda assim, depois de uma longa sucessão de projetos fracassados, estratégias falhas e becos teóricos, não seria exagero afirmar que, com o surgimento do pós-modernismo, a história humana pela primeira vez chega a um autêntico ateísmo. É verdade que o pensamento pós-moderno paga um preço muito alto por essa maioridade, se de fato se trata de uma maioridade. Ao descartar a religião, ele também rejeita muitas outras questões relevantes como mera ilusão metafísica. Se abjura a religião, o faz, como vimos, ao preço da renúncia à profundidade, que o deixa particularmente nervoso. Com isso, também abre mão de algo muito mais valioso.

É verdade que o pós-modernismo preserva um ou outro traço de transcendência, especialmente em seu culto algo fetichista da alteridade. Mas, embora não falte alteridade, não há um Grande Outro, nenhuma

grandiosa totalidade ou significante transcendental. Além disso, embora outras culturas talvez não sejam comensuráveis como a nossa, a própria cultura não tem o outro. A cultura abrange tudo, como se acreditou a certa altura que ocorresse com Deus. Trata-se de uma forma envergonhada de fundacionalismo. A cultura é aquilo por trás do qual não podemos espiar ou por baixo do qual não podemos escavar, já que o espiar e o escavar seriam em si mesmos procedimentos culturais. Funciona, assim, como uma espécie de absoluto, como acontecia para Arnold com a cultura num sentido mais elevado. Mas se trata aqui de cultura como algo antes transcendental do que transcendente — como a condição da possibilidade de todos os fenômenos, não como um domínio sagrado além da sua órbita.

Também encontramos traços do transcendente na espiritualidade falsa de certas culturas pós-modernas. É o tipo de religiosidade amorfa e barata que se poderia mesmo esperar de uma sociedade profundamente materialista. Um confuso senso de mistério é a única forma de fé a que podem aspirar essas sociedades pragmáticas, assim como o humor grosseiro é o único tipo de comédia com o qual se sentem à vontade os desprovidos de humor. Assim é que aqueles que não são capazes de conceber o fim de Wall Street são perfeitamente capazes de acreditar na cabala. Não surpreende, assim, que a cientologia, o sufismo *prêt-à-porter*, o ocultismo para viagem e a meditação transcendental de camelô sirvam de distrações na moda para os super-ricos, ou que Hollywood volte seu olhar para o hinduísmo. Os calejados que não acreditam em nada revelam-se exatamente aqueles fantasistas capazes de acreditar em tudo. São os mundanos e prósperos que encaram a religião como harmonia cósmica e culto esotérico, assim como a ideia do artista como boêmio cabeludo, comentava certa vez James Joyce, era a visão que dele podia ter o burguês respeitável. Alimentar os famintos muito se assemelha a pagar o imposto de

renda para os que estão em busca de escape da esfera do mundano. O objetivo da espiritualidade é atender a necessidades que não podem ser atendidas pelo estilista ou o corretor de ações. Mas toda essa espiritualidade de segunda mão é na verdade uma forma de ateísmo. Uma maneira de se sentir elevado sem a enorme inconveniência de Deus.

Andrew Wernick lembra que o pós-modernismo envolve uma espécie de segunda morte de Deus, na medida em que os diferentes substitutos da divindade fabricados na era moderna são por sua vez desmantelados. A ideia de sociedade, por exemplo, fornece a Durkheim uma forma de transcendência, mas Jean Baudrillard anuncia o fim do próprio social.¹⁷ O mesmo se aplica ao conceito de cultura. Se a cultura de Arnold é entre outras coisas uma versão desmitologizada de Deus, o pós-modernismo providencia uma versão desmistificada da própria cultura. Com o modernismo, o halo de divindade dá lugar à aura do estético, que por sua vez vem a ser dissipada pela arte tecnológica do pós-modernismo. A única aura que permanece é a da mercadoria ou celebridade, fenômenos nem sempre fáceis de distinguir. Se o romantismo tenta substituir Deus pelo sujeito insondável, infinito e todo-poderoso, como sustenta Carl Schmitt em seu *Romantismo político*, o pós-modernismo, no dizer de Perry Anderson, representa um “subjativismo sem sujeito”.¹⁸ Se Deus está morto, o próprio Homem, que chegou a sonhar em calçar seus sapatos, também está chegando ao fim. Não resta muita coisa a desaparecer.

* * *

Um dos motivos do ateísmo do pensamento pós-moderno é sua desconfiança em relação à fé. Não só a fé religiosa, mas a fé como tal. Ele comete o erro de supor que toda convicção apaixonada é desde logo

dogmática. Comece com uma robusta crença em duendes e você acabará com o gulag. Nada poderia estar mais longe desta declaração de Kierkegaard em *O desespero humano*: “Acreditar é ser.”¹⁹ Nietzsche tinha uma aversão semelhante a convicções, sobretudo de tipo teórico. A paixão, e não a crença, é que governava as grandes mentes. As doutrinas abstratas eram falsamente uniformizadoras. Como tal, eram o equivalente intelectual do jacobinismo, do socialismo e da moral cristã, uma espécie de moeda de troca da mente. Do ponto de vista de Nietzsche, havia uma relação entre o amor da abstração em Kant e sua defesa da “pavorosa farsa” conhecida como Revolução Francesa. As doutrinas fixas significam a morte do transitório, do provisório, do único e do sensualmente específico. Oscar Wilde, para quem a verdade pouco mais era que o seu mais recente estado de espírito, pensava da mesma forma. Ludwig Wittgenstein, ao contrário, não aceitava que a verdade fosse uma questão de opinião, pois o veículo da opinião é a linguagem, e a verdade, aos olhos de Wittgenstein, não era uma questão linguística, para começo de conversa — tratava-se de uma questão mais prática, material e institucional.

Aos olhos de Nietzsche, os espíritos verdadeiramente nobres se recusam a ser prisioneiros dos próprios princípios. Em vez disso, encaram suas mais caras opiniões com altaneiro desprendimento, facilmente capazes de adotá-las e descartá-las. É o que Yeats, que sofreu influência de Nietzsche, como tantos modernistas, e para quem as opiniões eram coisa de escriturários e balconistas, chamava de *sprezzatura*. Nossas crenças mais se parecem com nossos criados, contratados e despedidos ao nosso bel-prazer, do que com os órgãos de nosso corpo. Não devem ser encarados à maneira de Charles Taylor ou Stanley Fish, como se fossem constitutivos da identidade pessoal de alguém, e sim como vestimentas que podemos vestir ou despir quando bem quisermos. Na maioria dos casos, como acontece com kilts e gravatas, o

fato de se vestir ou se despir é determinado por considerações de ordem estética. O historiador de esquerda A. J. P. Taylor comunicou certa vez ao comitê eleitoral de uma fraternidade da Universidade de Oxford que tinha opiniões políticas extremadas, mas as sustentava moderadamente.

Em *A gaia ciência*, Nietzsche zomba do que chama de “anseio de certeza” da ciência e do racionalismo, uma necessidade de garantias epistemológicas por trás da qual não seria difícil detectar uma profunda angústia. Em sua opinião, a compulsão de acreditar é para os que são por demais tímidos para existir em meio às ambiguidades sem tentar ansiosamente encontrar alguma verdade férrea. O desejo de religião é o anseio por uma autoridade cujo “Farás” ou “Não farás” cheio de empatia serviria para nos aliviar da insegurança moral e cognitiva. O espírito livre, ao contrário, é aquele que tem coragem de abrir mão de “todo desejo de certeza”, escorando-se exclusivamente em “finas cordas e possibilidades” e ainda assim dançando na beira do abismo.²⁰ Se acreditamos na liberdade, não pode deixar de haver uma certa liberdade em relação a essa crença. Saber se isso é estendível à liberdade em relação à crença de que devemos ser livres de nossas crenças já é uma questão que podemos alegremente deixar para os lógicos.

É uma tese que retornaria com o advento do pós-estruturalismo. Numa época em que o conceito de certeza cheira a tirania e tecnocracia, um certo agnosticismo torna-se virtude. A indeterminação e a indecidabilidade são valores em si mesmos. Nietzsche e sua prole pós-moderna deixam de levar em conta, assim, aqueles que precisam de certo grau de certeza a respeito da própria situação para se emancipar dela. Nem toda certeza é dogmática, nem toda ambiguidade está do lado dos anjos. Os literatos têm menos probabilidade de reconhecer tal fato do que os advogados. Alguém ter certeza de que está apaixonado ou de que seu braço acaba de ser

inconvenientemente empalado numa estaca não é uma questão de estéril dogma nem de bazófia autocrática.

A convicção pressupõe uma coerência do *self* que não se é adequada facilmente ao sujeito volátil e adaptável do capitalismo avançado. Além disso, doutrina demais faz mal ao consumo. Também está fora de moda porque a crença não é o que faz a coesão de uma sociedade, embora possa manter unida a Igreja luterana ou os escoteiros. Em virtude de suas inclinações pragmáticas e utilitárias, o capitalismo, especialmente em sua encarnação pós-industrial, é uma ordem social intrinsecamente destituída de fé. Crença demais não é necessária nem desejável para seu funcionamento. As crenças são algo potencialmente controvertido, o que não é bom para os negócios nem para a estabilidade política. Também são comercialmente superfluas. A fervorosa retórica ideológica necessária para fundar o sistema vai assim se desvanecendo à medida que ele se expande. Desde que trabalhem assiduamente, paguem os impostos e se eximam de agredir policiais, os cidadãos podem acreditar no que bem quiserem. É como se a ideologia não precisasse mais passar pela consciência humana. Ao ser perguntado se tinha convicções, o prefeito de Londres respondeu ter comprado uma certa vez por cometer uma infração de trânsito.

O Estado liberal tradicionalmente tem cultivado uma crença fundamental: os indivíduos podem acreditar no que quiserem, desde que isso não comprometa a possibilidade de os outros fazerem o mesmo, nem signifique uma ameaça para esta própria doutrina. Fora isso, o Estado ostenta uma certa indiferença construtiva em relação às opiniões de seus súditos. Uma indiferença para a qual foi necessário arregimentar uma boa dose de convicção militante. Os lugares onde tais crenças ainda desempenham um papel decisivo — a Irlanda do Norte, por exemplo — parecem atávicos ou quase patológicos. E certamente são idiossincráticos.

Os Estados Unidos, que sempre exibiram sua ideologia com constrangedor desembaraço, representam uma exceção à regra. O capitalismo sempre precisou de cidadãos que fossem crentes em casa mas agnósticos no mercado. Com o desenvolvimento do sistema, contudo, o pêndulo voltou-se decisivamente nessa última direção. Globalmente, as grandes crenças e convicções devem ser ostentadas apenas em épocas de crise política. É melhor que a existência social funcione simplesmente por si mesma, sem depender excessivamente de algo tão volátil quanto a opinião individual.

A falta de fé do capitalismo avançado impregna suas práticas rotineiras.²¹ Não está em questão basicamente a devoção ou o ceticismo de seus cidadãos. O mercado continuaria a se comportar de maneira atea mesmo que cada um de seus atores fosse um evangélico recém-convertido. Mas está claro que Deus de modo algum desapareceu. O capitalismo de consumo pode não ter muita utilidade para ele na prática, mas continua em certa medida hipotecado a sua própria herança metafísica. De modo geral, o capitalismo avançado continua preso ao estado de negação denunciado por Nietzsche. A economia pode ser um violento ateu, mas o Estado que monta guarda sobre ela ainda sente necessidade de ser um fiel estrito. Não necessariamente um crente religioso, é certo, mas endossando certas verdades morais e políticas imperecíveis que não podem ser derivadas simplesmente do tamanho do déficit ou das estatísticas de desemprego.

É perfeitamente possível imaginar para o sistema capitalista um futuro no qual seu ateísmo intrínseco se torne por assim dizer oficial — no qual, aproveitando tardiamente a deixa de Nietzsche, ele descarte sua *mauvaise foi* e deixe de lado uma superestrutura moral que se revela não só cada vez mais supérflua na prática como constrangedoramente em conflito com suas atividades profanas. Mas esse futuro ainda é remoto. Em matéria de convicção religiosa, ninguém vai jogar fora da noite para o dia o mais

extraordinariamente bem-sucedido sistema simbólico da história. Além disso, exatamente no momento em que o capitalismo ocidental podia estar caminhando nessa direção, dois aviões se chocaram contra o World Trade Center e o fervor metafísico irrompeu novamente no cenário.

Vencida a Guerra Fria, o Ocidente, imaginavam certos apologistas, não precisava mais de convicções ardorosas, narrativas grandiosas e sistemas doutrinários de bom tamanho. A Morte da História foi então declarada, de modo algum pela primeira vez. Hegel acreditava, com a devida modéstia, que a história culminara dentro da sua cabeça; o que, no entanto, serviu apenas para induzir uma série de pensadores a contestá-lo, assim perpetuando a narrativa supostamente encerrada. Dificilmente uma alegação de que a história se consumou deixa de revelar uma profecia que não se realiza. As vanguardas que tentam abolir a história, por exemplo, conseguem apenas prolongá-la, já que as tentativas de liquidar a história são em si mesmas atos históricos. Com os mercadores da Morte da História, contudo, estava em questão algo mais significativo que uma teoria desgastada. O triunfalismo da doutrina refletia a crescente arrogância das atividades políticas do Ocidente posterior à Guerra Fria em todo o mundo, tendo como uma de suas consequências uma retaliação radical islâmica. A tentativa de fechar a História conseguira apenas escancará-la de novo. O fim de uma narrativa grandiosa foi a oportunidade para o nascimento de outra, a da chamada guerra ao terror.

Seria difícil superestimar a ironia de tudo isso. Mal chegara à cena uma cultura verdadeiramente atea, não mais ansiosamente em busca deste ou daquele substituto de Deus, e a própria deidade voltava de repente a aparecer na agenda com ímpeto redobrado. E tampouco deixavam os dois acontecimentos de estar relacionados. O fundamentalismo tem suas origens antes na angústia que no ódio. É a atitude mental dos que se sentem

esmagados pelo admirável mundo novo da modernidade tardia, alguns deles chegando à conclusão de que podem chamar atenção para suas vidas desprezadas explodindo uma bomba num supermercado. Não se trata, desnecessário lembrar, de uma distinção entre Ocidente e Oriente. O fundamentalismo é um credo global. Seus seguidores podem ser encontrados nas colinas de Montana tanto quanto nos mercados a céu aberto de Damasco. O mundo, assim, se divide entre os que acreditam demais e os que acreditam de menos. Enquanto alguns não têm qualquer convicção, outros estão cheios de intensidade apaixonada. Há os que só se mostram leais ao poder e ao lucro e há outros que, indignados com certas consequências desse vazio moral, apregoam doutrinas capazes de explodir a cabeça de criancinhas. Como escreve John Milbank, “[um] agnosticismo empenhado em repelir o fanatismo parece atualmente contribuir para fomentá-lo tanto direta quanto indiretamente”.²²

Em termos ideológicos, o Ocidente desarmou-se unilateralmente no exato instante em que se revelava mais perigoso fazê-lo. Munido de uma combinação de pragmatismo, culturalismo, hedonismo, relativismo e antifundacionalismo, ele agora enfrenta um antagonista metafísico da mais pura cepa, gerado em parte por suas próprias políticas, para as quais as verdades absolutas, as identidades coerentes e os alicerces sólidos não apresentam o menor problema. É verdade que o Ocidente continua, em termos formais, a acreditar em princípios absolutos incontestáveis como liberdade, democracia e até (pelo menos do outro lado do Atlântico) Deus e o Demônio. Tais convicções precisam apenas sobreviver numa cultura de ceticismo que as debilita severamente.

O capitalismo ocidental, em suma, conseguiu contribuir para a geração não só do secularismo como do fundamentalismo, realmente um notável feito dialético.²³ Depois de dizimar a deidade, ele agora participou do

processo de lhe devolver vida, como refúgio e força para os que se sentem esmagados por sua própria política predatória. Se se vê assediado exteriormente por um credo assassino, também é atacado de dentro pela fúria e paranoia dos seus cidadãos fundamentalistas abandonados por suas prioridades. No exato momento em que o capitalismo contemporâneo parecia dirigir-se para uma era pós-teológica, pós-metafísica, pós-ideológica e até pós-histórica, um Deus irado mais uma vez ergueu a cabeça, ansioso por protestar que seu obituário foi publicado prematuramente. Ao que parece, a tampa do caixão do Todo-Poderoso não fora aparentemente muito bem pregada. Ele simplesmente mudara de endereço, migrando para a chamada região norte-americana do Cinturão Bíblico, as igrejas evangélicas da América Latina e as favelas do mundo árabe. E o seu fã-clube vem aumentando constantemente.

À medida que o capitalismo tardio drena todo significado do mundo, a cultura — nos dois principais sentidos da palavra — se revela menos capaz de impregnar a vida cotidiana de um sentimento de propósito e valor. Pelo contrário, parte da cultura, no sentido mais estrito, participa hoje dessa generalizada hemorragia de significado, ao lado da política pré-fabricada e manipulada. Nesse vazio espiritual é que a religião pôde arremeter, mas com certas diferenças vitais em relação ao anterior período moderno. Para começo de conversa, a cultura já não é basicamente uma tentativa de suplantar a religião. Dos muçulmanos wahabitas aos batistas do sul americano, torna-se cada vez mais difícil separar as duas coisas. Tampouco podem a cultura e a política ser encaradas como opostos, à maneira do alto modernismo. Pelo contrário — é em grande medida por motivos políticos que a cultura no sentido amplo ganhou novo e formidável elã vital. Formas de cultura nas quais a fé religiosa é um vetor central têm sido exploradas e humilhadas pelo Ocidente e não é fácil distinguir o cultural, o religioso e o

político em sua reação a esses ataques. O espiritualista que propôs que se desistisse da religião a partir do momento em que começasse a interferir na vida cotidiana estava exatamente errado. É quando esse tipo de fé começa a se entranhar na vida cotidiana de alguém que começa a importar, o que se aplica mais a Teerã que a East Grinstead. Se a religião era uma alta prioridade do Iluminismo, o era em grande parte por sua importância política. O mesmo se aplica ao Islã radical.

Com o advento do Iluminismo, a ciência e a Razão buscaram herdar parte da autoridade da religião. Com o romantismo radical, foi antes a arte que a Razão que tentou usurpar essa soberania, ou pelo menos complementá-la. A arte era o paradigma de um novo estilo de raciocinar. Foi isso, e não uma generalizada paixão pela música ou pela pintura, que tornou a estética tão central na Europa e posterior ao Iluminismo. Havia aqueles para os quais a arte também era um modelo para a política radical, assumindo a missão transformadora do mundo de que a religião ortodoxa em grande medida abdicara. Do nacionalismo à vanguarda, uma mistura explosiva de política e cultura sacudiu as bases da ordem estabelecida. O alto modernismo e a *Kulturkritik* foram, entre outras coisas, reações a essa herança turbulenta. Para essas formações, a cultura devia, na maior parte dos casos, ser separada da política ou, pelo menos, vista como uma versão apolítica dela. Era uma alternativa àquele mundo filisteu, como também uma alternativa à fé religiosa.

Enquanto isso, contudo, a crença religiosa persistia, ao passo que a alta cultura se via cada vez mais na defensiva. A política revolucionária também era repelida. Nas últimas décadas do século XX, uma política que apresentava as reivindicações da cultura de maneiras capazes de derrubar impérios — o nacionalismo revolucionário — deu lugar ao empreendimento bem menos ambicioso conhecido como política cultural.

O fim do nacionalismo revolucionário e o surgimento do pós-modernismo derivam do mesmo momento histórico. Um trio de narrativas grandiosas — religião, alta cultura e revolução política — parecia ter chegado ao fim do seu percurso. As três dependiam aparentemente de pressupostos metafísicos que já não podiam ser defendidos. Foi exatamente nesse momento que a metafísica, tendo sido desconstruída na Rive Gauche parisiense e em outros lugares, irrompeu em escala global na forma do fundamentalismo religioso. O que tampouco pode ser considerado ilógico. A política identitária através da qual o pós-modernismo despertava tanta expectativa não podia deixar de se vincular também a questões de identidade religiosa, por mais estranha que fosse a associação com direitos gays ou o nacionalismo da Cornualha.

O confronto entre o Ocidente e o Islã radical encerra certas ironias. Do ponto de vista da modernidade ocidental, a recusa neste último de qualquer distinção nítida entre política, cultura, moral e religião surge como nitidamente pré-moderna. Uma semelhante indistinção dos limites assinala, contudo, o pós-modernismo ocidental, pelo menos se tirarmos a religião da equação. Ele também tende a fundir política e cultura, embora num estilo totalmente diferente dos radicais islâmicos. Se a expressão “política cultural” tem um certo ar de oxímoro para os herdeiros de Edmund Burke, cheira a tautologia em companhia pós-moderna. O pós-modernismo também tende a misturar cultura e moral, embora, mais uma vez, em estilo muito diferente do islamismo. Ele liga os dois reinos tratando os valores morais como algo relativo a culturas específicas, ao passo que o islamismo vê o moral e o cultural como aspectos de um estilo de vida sem cortes e interrupções. Assim é que o pré-moderno e o pós-moderno encontram eco um no outro. Numa fé religiosa islâmica que abrange arte, moral, cultura e política, o Ocidente pode contemplar uma imagem de sua

própria condição anterior, antes do estabelecimento das grandes divisões do trabalho espiritual que caracterizam a modernidade. Apesar de lastimar a falta de liberdade inerente nessa síntese, ele também pode lamentar a solidez que confere ao senso de identidade de seus componentes, notoriamente ausente do seu próprio estilo de vida.

Mas as ironias não acabam aqui. Ao se estabelecer a chamada guerra ao terror, foi como se a narrativa feita neste livro fechasse o seu círculo, enquanto uma versão *prêt-à-porter* do Iluminismo era reciclada pelo chamado novo ateísmo nos anos imediatamente subsequentes aos atentados terroristas nos Estados Unidos.²⁴ Mal havia o pós-modernismo descartado a Razão, a verdade, a ciência, o progresso e a objetividade como ilusões autoritárias, e eles voltavam a ser invocados por uma alarmada *intelligentsia* liberal em busca de uma ideologia mais substancial do que o que o pós-modernismo tinha a oferecer. O novo ateísmo de modo algum nasceu nas ruínas do World Trade Center, mas lá é que ganhou nova urgência. Havia necessidade de uma nova defesa militante da civilização ocidental, dada a ameaça que agora assomava do Leste. Um desses críticos racionalistas da religião, o americano Sam Harris, apesar de aparentemente acreditar que seu povo é o mais virtuoso do ponto de vista moral que jamais pôs os pés no planeta, achava natural, depois do 11 de Setembro, que um ataque nuclear preventivo, resultando na morte de “dezenas de milhões de civis inocentes”, fosse disparado contra Estados muçulmanos que desenvolviam armas nucleares.²⁵ Essa, cabe lembrar, é a voz da civilização em sua polêmica contra a barbárie. Harris aparentemente se considera um liberal, o que nos leva a nos perguntar que desagradáveis surpresas seus colegas mais para o centro-direita podem reservar ao mundo muçulmano. Uma nova forma de supremacia cultural ocidental estava em circulação, embora os termos de uma supremacia mais antiga se invertessem. Deus

agora estava do lado da barbárie e a descrença do lado da civilização. O que se interpunha no caminho do progresso do Ocidente não eram os problemas do próprio Ocidente, mas as doutrinas de neandertal dos outros.

O novo ateísmo provavelmente tinha razão ao sustentar que as sociedades modernas, não importando o que possam imaginar, não precisam mais da religião como muleta ideológica. Certos pensadores do Iluminismo, como vimos, o tinham afirmado muito antes. Na maioria dos casos, homens e mulheres modernos não derivam seu senso moral do sobrenatural. E a razão tampouco precisa da muleta da mitologia, como sabia perfeitamente o Iluminismo radical. Não porque possa caminhar sozinha, nua e autoconfiante, livre de imagem, fábula, experiência, intuição e particularidade sensual, mas porque qualquer racionalidade autêntica já deve abarcar tais questões. Caso contrário, não será plenamente razoável. O que o racionalismo, de d'Alembert a Dawkins, se recusa a reconhecer é que a racionalidade humana é corpórea. Basicamente, pensamos como pensamos em virtude do tipo de corpo que temos, como observou Tomás de Aquino. A razão só é autenticamente racional quando enraizada no que está por baixo. Deve encontrar sua morada no que não é razão, o que não significa dizer no que seja hostil a ela. Qualquer fora de razão que se manifeste puramente em termos de ideias, para em seguida tatear em busca de alguma maneira menos cerebral de se conectar com o mundo sensorial, já está debilitado desde o início.

Uma última ironia deve ser levada em conta. Em seu livro *Faith of the Faithless* [A fé dos descrentes], título que poderia ser empregado para caracterizar todo o recente pensamento de esquerda, Simon Critchley admite limites em qualquer visão de mundo totalmente secularista, registrando sua dúvida de que a política radical possa ser eficaz sem uma dimensão religiosa.²⁶ São já agora elementos da esquerda, e não da direita,

que buscam uma “complementação” religiosa para o político — em parte, certamente, em reação ao vazio espiritual do capitalismo tardio, mas também porque de fato existem afinidades importantes entre os conceitos religiosos e seculares de fé, esperança, justiça, comunidade, liberação e semelhantes. Vários destacados pensadores de esquerda, de Badiou, Agamben e Debray a Derrida, Habermas e Žižek, voltaram-se assim para questões de teologia, para desgosto ou estupefação de alguns de seus acólitos.

Existe certo pathos, para não falar de um toque levemente cômico, no espetáculo de um grupo de devotos materialistas falando em termos ardorosamente protestantes de “anseios de infinitude”, “ouvir o chamado”, ter “responsabilidade infinita” e correlatos. Se a ficção de Graham Greene está cheia de cristãos relutantes, homens e mulheres que gostariam de se livrar do Todo-Poderoso mas se veem presos a ele como a um vício letal, também existem ateus relutantes — pensadores que às vezes só podem ser diferenciados do arcebispo de Cantuária pelo fato de que não acreditam em Deus. Têm tudo da fé religiosa, exceto sua substância, mais ou menos como Edmund Burke se referiu certa vez a certos adversários como não tendo nada da política, apenas as paixões que incita. George Steiner e Roger Scruton estiveram ambos entre esses aspirantes a devotos em algum ponto das respectivas carreiras. O filósofo político agnóstico John Gray é outro. A crença religiosa raramente esteve tão na moda nas fileiras dos descrentes.

Paralelamente aos companheiros de caminhada da esquerda, também há os defensores do capitalismo que, perturbados com seu clima grosseiramente materialista, tentam sequestrar o espírito religioso para conferir alguma doçura e leveza a esse estilo de vida. Devidamente escoimada de suas proposições primitivas, a fé religiosa pode se apresentar como uma espécie de complemento estético a uma ordem social rude. O

título do livro *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* [Sem pedir desculpas: por que, apesar de tudo, o cristianismo ainda pode surpreendentemente fazer sentido do ponto de vista emocional], de Francis Spufford, é sintomático dessa tendência, assim como o involuntariamente divertido *Religião para ateus*, de Alain de Botton. De Botton sustenta que existem “aspectos da vida religiosa que poderiam ser aplicados de maneira proveitosa aos problemas da sociedade secular”.²⁷ Já vimos que certos pensadores anteriores que se mostravam ansiosos por colocar a religião a serviço do poder sustentavam a mesma tese. Século e meio depois de Matthew Arnold, de Botton continua na melancólica expectativa de que a cultura venha a pegar o bastão da religião. “Não nos dispomos”, escreve, “a considerar a cultura secular de um ponto de vista suficientemente *religioso*, em outras palavras, como fonte de orientação.”²⁸ De Botton é um Arnold tardio, como deixa clara sua linguagem vitoriana. A religião “nos ensina a ser polidos, a honrar uns aos outros, a ser fiéis e equilibrados”, além de nos instruir sobre “os encantos da comunidade”.²⁹ Em termos intelectuais, a religião é puro absurdo; mas isso dificilmente vem ao caso, desde que faça as vezes de uma tão necessária civilidade e dos encantos estéticos, da ordem social e da edificação moral. Um ateu convicto como ele, sustenta de Botton, ainda pode, portanto, considerar a religião “esporadicamente interessante, útil e consoladora”,³⁰ mais ou menos como preparar um suflê quando se está deprimido. Como o cristianismo requer que, se necessário, entreguemos a vida por um estranho, de Botton deve ter uma ideia muito estranha da consolação. Seu conceito de fé não é exatamente o de um profeta torturado e executado pelo poder imperial por se pronunciar pela justiça e cujos seguidores devem estar dispostos a ter o mesmo destino.

É assim que a religião representa uma maneira conveniente de atender a certas necessidades emocionais. Ela pode inculcar disciplina moral, fortalecer a ordem social e proporcionar um certo grau de formalidade cerimonial, ressonância estética e profundidade espiritual a vidas rasas. Trata-se de um flagrante caso de duplicidade intelectual. Reflete a mesma confiança na ficção capacitante e na mentira redentora que encontramos em tão diferentes latitudes, de Nietzsche e Ibsen a Conrad, Vaihinger e J. M. Synge. As sociedades liberal-capitalistas, como vimos, muitas vezes saem em busca de uma judiciosa dose de espírito comunitário para compensar sua natureza espontaneamente reprodutiva. Se assistimos hoje a uma ressurgência do interesse pela religião, não é apenas porque a necessidade de acreditar se torna mais premente à medida que as ordens capitalistas se tornam mais espiritualmente falidas, mas também porque essa falência foi vividamente ressaltada pelo fantasma do islamismo radical, precisando assim ser contida para que a guerra ao terror seja vencida. Assim como Arnold esvaziava a religião de seu conteúdo doutrinário por motivos políticos, assim também certos filósofos ateus contemporâneos tornaram-se modernos fideístas, pondo de lado o conteúdo da religião para amoldá-la a suas próprias finalidades morais e políticas. Deus pode estar morto, mas o espírito de Arnold e Comte continua a existir. A fé cristã, contudo, não é uma questão de soerguimento moral, unidade política ou encantos estéticos. E tampouco tem início na altissonante imprecisão de alguma “responsabilidade infinita”. Ela começa num corpo crucificado.

Vimos que o ateísmo relutante tem uma longa história. Maquiavel considerava que as ideias religiosas, por mais vazias, podiam ser úteis para aterrorizar e apaziguar a multidão. Voltaire temia contaminar a própria criadagem da casa com sua descrença. Toland se aferrava a uma crença cristã “racional”, mas achava que o populacho devia ficar com suas

superstições. Gibbon, um dos mais notórios cétricos de todos os tempos, considerava que as doutrinas religiosas por ele desprezadas podiam de qualquer maneira revelar-se socialmente úteis. O mesmo com Montesquieu e Hume. E também, em nossa época, com Jürgen Habermas. Diderot zombava da religião mas valorizava sua coesão social. Arnold tentava compensar a crescente impiedade da classe operária com uma versão poetizada da doutrina cristã que ele mesmo rejeitava. Auguste Comte, perfeito materialista, levou essa dúbia linhagem ao auge do absurdo com seus planos de um sacerdócio secular. Durkheim não queria saber de deidade, mas considerava que a religião podia ser uma preciosa fonte de sentimento edificante. O filósofo Leo Strauss sustentava que a fé religiosa era essencial para a ordem social, embora nem por um momento lhe desse crédito. Uma elite filosófica consciente da verdade da questão — que não existem alicerces sólidos para a sociedade política — precisa a qualquer custo escondê-la das massas. Se o Todo-Poderoso seguir o mesmo caminho que os deuses do Olimpo e as formas platônicas, como preservar a ordem social e a autodisciplina moral?

Há algo de desagradavelmente hipócrita em todo esse legado. “Não acredito em mim mesmo, mas é politicamente conveniente que vocês o façam”: eis a máxima desses pensadores supostamente comprometidos com a integridade do intelecto. Podemos até imaginar como reagiriam se informados de que suas mais caras convicções — os direitos civis, a liberdade de expressão, o governo democrático e quejandos — não passavam naturalmente de um grande absurdo, mas um absurdo politicamente conveniente que, portanto, não deveria ser descartado. Foi necessária a deslavada audácia de Friedrich Nietzsche para assinalar que o problema era menos a morte de Deus que a má-fé do Homem, que num espantoso ato de dissonância cognitiva assassinara seu Criador mas

continuava a protestar que ele estava vivo. Assim foi que homens e mulheres deixaram de ver no divino enterro uma oportunidade de se refazer.

Se a fé religiosa fosse liberada do encargo de fornecer às ordens sociais um conjunto de justificações para sua existência, talvez pudesse descobrir seu verdadeiro propósito como uma crítica de todas essas políticas. Nesse sentido, seu caráter supérfluo poderia revelar-se sua salvação. O Novo Testamento pouco ou nada tem a dizer da cidadania responsável. Não se trata em absoluto de um documento “civilizado”. Não evidencia qualquer entusiasmo pelo consenso social. Como sustenta que tais valores em breve desaparecerão, não está muito preocupado com padrões de excelência cívica ou códigos de boa conduta. O que acrescenta à moral banal não é um suporte sobrenatural, mas a notícia altamente inconveniente de que nossas formas de vida precisam passar por radical processo de dissolução para que possam renascer como comunidades justas e compassivas. O sinal dessa dissolução é a solidariedade com os pobres e destituídos. Aqui é que poderia nascer uma nova configuração da fé, da cultura e da política.

Notas

1. Os limites do Iluminismo

1. A sociologia da secularização não está na esfera de preocupações deste livro. Para estudos úteis e recentes sobre o tema, contudo, ver Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, 2003), Vincent P. Pecora, *Secularisation and Cultural Criticism: Religion, Nation e Modernity* (Chicago e Londres, 2006), Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass., e Londres, 2007), Steven D. Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse* (Cambridge, Mass., 2010) e Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State* (Cambridge, 2011).
2. Max Weber, 'Science as a Vocation', in H. H. Gerth e C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nova York, 1946), p. 155.
3. Frank E. Manuel, *The Changing of the Gods* (Hanover e Londres, 1983), p. 51.
4. Citado em James Byrne, *Glory, Jest and Riddle: Religious Thought in the Enlightenment* (Londres, 1966), p. 34.
5. Sobre a importância da religião no Iluminismo, ver P. Harrison, 'Religion' and the Religions in the *English Enlightenment* (Cambridge, 1990) e P. A. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (Londres, 1989).
6. Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford, 2006), p. 102.
7. Manuel, *The Changing of the Gods*, p. xii. Quem conseguir abrir caminho pelo estilo florido também encontrará esclarecimentos úteis em Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century* (Harmondsworth, 1954). Frank E. Manuel (ed.), *The Enlightenment* (Nova York, 1965) contém textos clássicos de figuras destacadas do Iluminismo.
8. J. G. Cottingham et al. (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge, 1985), vol. 2, p. 19.
9. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 65. Outros observadores podem contestar certos pressupostos de Israel.

10. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, NJ, 1951), pp. 135, 136. Ver também Alistair E. McGrath: 'As maiores forças intelectuais do Iluminismo alemão estavam [...] voltadas para a remodelagem, e não para a rejeição, da fé cristã' (*The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford, 1991, p. 448).
11. Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche* (Londres, 2011), p. 8.
12. Ver Ellen Meiksins Wood, *Liberty and Property* (Londres, 2012), p. 242.
13. Emprego aqui "movimento" no singular com certa apreensão. Hoje é de senso comum que o Iluminismo foi na verdade um complexo conjunto de correntes nacionais, políticas e intelectuais por vezes incoerentes. Ann Thomason sustenta a tese de uma pluralidade de Iluminismos em seu *Bodies of Thought* (Oxford, 2008), intrigante estudo sobre o materialismo vitalista no período.
14. Ver J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies, 1660-1730* (Cambridge, 1992), p. 9.
15. O universalismo do Iluminismo de modo algum o cegava completamente para a realidade das diferenças culturais. O *Espírito das leis* de Montesquieu associa história universal e um certo grau de pluralismo cultural, como também Herder, com maior vigor. Viagens, comércio, exploração e colonialismo eram aspectos da irradiação global europeia no século XVIII, pondo uma Razão universal face a face com culturas muito diferentes em aparente boa ordem de funcionamento e assim ameaçando solapar seus próprios pressupostos exatamente no momento (imperial) em que precisava afirmá-los. *As viagens de Gulliver* de Swift, obra que, entre outras coisas, é uma crítica imanente do Iluminismo e constitui uma meditação satírica sobre tais questões.
16. Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment* (Londres, 1973), p. 55.
17. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 669.
18. Ver Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind* (Princeton e Oxford, 2010), p. 177.
19. Ver Patricia B. Craddock, Edward Gibbon: *Luminous Historian* (Baltimore e Londres, 1989), p. 61, n. 3.
20. Ver Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason* (Cambridge, Mass., 1987), cap. 3.
21. Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, Mass., 1959), p. 81.
22. Ver Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Londres, 1981), p. 38.
23. John Gray, *Enlightenment's Wake* (Londres, 1995), pp. 162-3.
24. Ver Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (Cambridge, Mass., 2002).
25. Sêneca, 'On the Happy Life', in *Moral Essays* vol. 2 (Cambridge, Mass. e Londres, 2006), p. 119.
26. Gotthold Ephraim Lessing, *The Education of the Human Race* (Londres, 1872), p. 32.
27. Para uma esclarecedora discussão de Lessing, ver Barbara Fischer e Thomas C. Fox (eds.), *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing* (Rochester, NY, 2005).
28. Henry E. Allison, *Lessing and the Enlightenment* (Ann Arbor, 1966), p. 16.
29. Citado em David Cressy, *England on the Edge: Crisis and Revolution 1640-1642* (Oxford, 2006), p. 219.
30. Citado por Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge, 1994), p. 158.

31. Ver David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion* (Oxford, 1993).
32. Francis Hutcheson, *Inquiry Concerning the Origin of our Idea of Beauty and Virtue* (Londres, 1726), p. 257. Hutcheson era sabidamente um presbiteriano de tipo peculiarmente liberal ou “New Light”.
33. David Simpson, *German Aesthetic and Literary Criticism* (Cambridge, 1984), p. 161. Sobre o pessimismo de Schopenhauer, ver Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford, 1990), cap. 6.
34. Ver Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (Nova York, 1960), p. 32.
35. Citado em Antoine Compagnon, *The Five Paradoxes of Modernity* (Nova York, 1994), p. 9.
36. Citado em Michael Lowy, *Redemption and Utopia* (Londres, 1992), p. 112.
37. Joseph Priestley, *An Essay on the First Principles of Government* (Londres, 1771), p. 5. Para uma biografia de impressionante abrangência dessa figura monumental, ver Robert E. Schofield, *The Enlightenment of Joseph Priestley* (University Park, Pa. 1997).
38. Ver Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (Londres, 1955), cap. 10.
39. Ellen Meiksins Wood frisa o lado sombrio do Iluminismo em seu *Liberty and Property* (Londres, 2012), p. 305.
40. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass. e Londres, 1983), Part 1. Blumenberg estabelece uma distinção entre ideias seculares de progresso e escatologia cristã, assinalando que aquelas são consideradas imanentes na história, enquanto esta irrompe de alguma esfera transcendente. Em sua maioria, com efeito, os teólogos cristãos considerariam o *eschaton* ao mesmo tempo imanente e transcendente. O Novo Testamento recorre aos dois tipos de imagística para descrevê-lo: o fermento no pão mas também o ladrão na noite. Blumenberg também corre o risco de confundir escatologia e apocaliptismo, especialmente quando afirma equivocadamente que a atitude cristã característica em relação ao advento do reino é antes de medo que de esperança.
41. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932), p. 31.
42. *Ibid.*, p. 163.
43. *Ibid.*, p. 31.
44. Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment* (Oxford, 1979), p. 29.
45. Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment* (Londres, 1981), p. 46.
46. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (Nova York, 1966), vol. 1, p. 9. Não fica claro em que sentido exatamente esses pensadores eram revolucionários.
47. Ver Roy Porter, *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World* (Londres, 2001), p. 10.
48. O tipo de dupla verdade que tenho em mente não deve ser confundido com a doutrina de que aquilo que devemos subjetivamente considerar verdadeiro — a liberdade da vontade, por exemplo — pode verificar-se cientificamente falso. Sobre este tema, ver Karsten Harries, “The

- Theory of Double Truth Revisited', in Ricca Edmondson e Karlheinz Hulser (eds.), *Politics of Practical Reasoning* (Lanham, Md., 2012).
49. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, p. 153. Pascal propõe outra versão da tese da dupla verdade, embora se refira às origens do poder político e não à religião: "A verdade sobre a usurpação [original]", escreve, "não deve ficar aparente: ela surgiu originalmente sem razão e se tornou racional. Devemos cuidar de que seja encarada como autêntica e eterna, devendo suas origens ser ocultadas se não quisermos que logo chegue ao fim" (*Pensées*, Harmondsworth, 1966, pp. 46-7).
50. Taylor, *A Secular Age*, p. 240.
51. Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, p. 109.
52. *Ibid.*, p. 175.
53. A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), p. 67.
54. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism* (Cambridge, Mass. and Londres, 1992), p. 109.
55. Karl Schlechta (ed.), *Friedrich Nietzsche: Werke* (Munique, 1954), vol. 1, p. 166.
56. Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom* (Edimburgo e Londres, 1909), pp. 355-8.
57. Becker, *The Heavenly City*, p. 31.
58. Citado em Manuel, *The Changing of the Gods*, p. 62.
59. Ver a 'Natural History of Religion' de Hume, in Antony Flew (ed.), *David Hume: Writings on Religion* (La Salle, Ill., 1992).
60. Ver David Fate Norton, 'Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals', in A. Flew et al. (eds.), *Hume's Philosophy of Religion* (Winston-Salem, NC, 1986), p. 123. Cabe notar que a visão sobre as opiniões de Hume depende de se considerar que Philo, nos "Diálogos sobre a religião natural", expressa sentimentos próximos dos seus próprios. Ver também David O'Connor, *Hume on Religion* (Londres, 2001). O tema é exaustivamente investigado por J. C. A. Gaskin, in *Hume's Philosophy of Religion* (Londres, 1988), sustentando que Hume parecia acreditar em alguma forma de desígnio cósmico inteligente, mas não em algo que se assemelhasse ao Deus do cristianismo.
61. Sobre a polêmica de De Maistre contra a Revolução Francesa, ver suas *Considerations on France* (Cambridge, 1994), com introdução de Isaiah Berlin. Cabe notar que a opinião de Berlin sobre esse adepto de extrema direita da tirania é consideravelmente mais branda que seus comentários em outras partes de sua obra sobre defensores esquerdistas do despotismo. Ensaios esclarecedores sobre De Maistre como estilista podem ser encontrados em Carolina Armenteros e Richard A. Lebrun (eds.), *The New enfant du siècle: Joseph de Maistre as a Writer* (St. Andrews, 2010).
62. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Nova York, 1932), vol. 1, pp. 25-6.
63. Jacob, *The Radical Enlightenment*, p. 25. Para um excelente relato do conflito entre as alas radical e moderada do Iluminismo, ver Israel, *A Revolution of the Mind*, *passim*.
64. Para relatos sobre Toland, ver Robert E. Sullivan em seu admiravelmente erudito *John Toland and the Deist Controversy* (Cambridge, Mass., 1982). Ver também a monografia extraordinariamente

- detalhada de Robert Reed Evans, *Pantheisticon: The Career of John Toland* (Nova York, 1991), e, para um perfil mais sucinto, J. G. Simms, 'John Toland (1670-1722), a Donegal Heretic', *Irish Historical Studies* vol. 16, n. 63 (março de 1969).
65. Sobre o triunfalismo protestante de Toland, ver seu *Anglia Libera* (Londres, 1701), hino de louvor à liberdade inglesa. Sobre suas contradições políticas, ver Philip McGuinness, 'John Toland and Eighteenth-Century Irish Republicanism', *Irish Studies Review* (verão de 1997) e David Berman, 'The Irish Counter-Enlightenment', in R. Kearney e M. Hederman (eds.), *The Irish Mind* (Dublin, 1984). Ver também meu estudo sobre Toland in Terry Eagleton, *Crazy John and the Bishop* (Cork, 1998), cap. 2.
 66. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (Londres, 1949), p. 582.
 67. Frank M. Turner (ed.), *John Henry Cardinal Newman, Apologia Pro Vita Sua and Six Sermons* (New Haven, 2008), p. 216.
 68. Gerald Robertson Cragg, *The Church and the Age of Reason 1648-1789* (Harmondsworth, 1960), p. 161.
 69. Citado em Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (Londres, 1999), p. 44. Para um estudo informativo sobre Hamann, ver, do mesmo autor, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (Londres, 1993), e ainda seu *Against the Current* (Oxford, 1981), cap. 1. Hamann foi uma forte influência de Kierkegaard, como assinala Berlin.
 70. Mas muitos pensadores iluministas eram antes empiricistas que racionalistas e, portanto, identificavam na experiência as origens da razão. Para Ernst Cassirer, em sua *Filosofia do Iluminismo*, o movimento é de modo geral muito mais empiricista que racionalista.
 71. George di Giovanni (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel 'Allwill'* (Montreal e Kingston, 1994), p. 513.
 72. Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (Londres, 2009), p. 187.
 73. Para um esclarecedor estudo sobre o "entusiasmo" religioso, ver Lawrence E. Klein e Anthony J. La Volpa (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850* (San Marino, Calif. 1998).
 74. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Nova York, 1989), pp. 10-11.
 75. Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven, 2004), p. 9.
 76. Ver em particular Allen Wood (ed.), J. G. Fichte, *Attempt at a Critique of all Revelation* (Cambridge, 2010).
 77. Ver Conde de Shaftesbury, *Characteristics* (Gloucester, Mass., 1963) e o seu 'An Enquiry Concerning Virtue or Merit', in L. A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists* (Oxford, 1897). Ver também Stanley Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics* (Ohio, 1967); R. L. Brett, *The Third Earl of Shaftesbury* (Londres, 1951) e E. Tuveson, 'Shaftesbury and the Age of Sensibility', in H. Anderson e J. Shea (eds.), *Studies in Aesthetics and Criticism* (Minneapolis, 1967).
 78. Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge, 1994), p. 55.
 79. Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Stanford, 2002), p. 19.
 80. James P. Browne (ed.), *The Works of Laurence Sterne* (Londres, 1873), vol. 3, p. 311.

81. Ver Francis Hutcheson, *Thoughts on Laughter, and Observations on the Fable of the Bees* (Glasgow, 1758). Sobre os cultos setecentistas do benevolismo e do sentimentalismo, ver Terry Eagleton, *Crazy John and the Bishop*, cap. 3. Ver também Louis I. Bredvold, *The Brave New World of the Enlightenment* (Ann Arbor, Mich., 1961), cap. 3.
82. Di Giovanni (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi*, p. 517.
83. Richard Price, 'A Review of the Principal Questions in Morals', in Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, pp. 106-7.
84. Seamus Deane, *Foreign Affections* (Notre Dame, Indiana, 2005), p. 62.
85. Sobre a teoria ética de Hutcheson, ver Terry Eagleton, *Heathcliff and the Great Hunger* (Londres, 1995), cap. 3.

2. Idealistas

1. Sobre o Estado como forma deslocada de divindade, ver o reacionário católico oitocentista Joseph de Maistre: "[O Estado] é uma verdadeira religião: tem seus dogmas, seus mistérios, seus ministros [...] vive apenas através do julgamento racional (ou razão), ou seja, através da fé política, que é um credo' (citado por Vincent P. Pecora, *Secularisation and Cultural Criticism* (Chicago and Londres, 2006), p. 108). Carl Schmitt reflete sobre a derivação teológica de conceitos de soberania política em seu *Political Theology*. No que diz respeito à quase divindade das relações pessoais, o Grupo de Bloomsbury, segundo o qual tais relações estavam entre os mais altos valores humanos, era descendente espiritual da seita evangélica Clapham, à qual estava ligado o pai de Virginia Woolf, Leslie Stephen. Ver Noel Annan, *Leslie Stephen: The Godless Victorian* (Londres, 1984), pp. 152-62. Ambos os grupos se caracterizavam por forte elitismo.
2. Fredric Jameson, *A Singular Modernity* (Londres, 2012), p. 163.
3. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis e Londres, 2003), p. 7. Badiou também comete o erro muito comum de supor que uma afirmação como "Deus é um" é uma proposição matemática.
4. O notável alcance da obra de Herder, em parte *Aufklärer*, em parte precursora de futuras tendências, com sua síntese de história, teologia, filosofia, estética e ciências naturais, é exemplar a este respeito. Ver Wulf Koepke, *Johann Gottfried Herder* (Boston, 1987), cap. 1.
5. Nicholas Boyle, *Who Are We Now?* (Notre Dame, Ind., e Londres, 1998), pp. 163 e 202.
6. Andrew Bowie, *An Introduction to German Philosophy* (Cambridge, 2003), p. 94.
7. Habermas, *Religion and Rationality* (Cambridge, Mass., 2002), p. 73.
8. Ver M. H. J. Abrams, *Natural Supernaturalism* (Nova York, 1971).
9. Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Londres, 1989), p. 100.
10. Ver John Neubauer, *Novalis* (Boston, 1980), p. 34.
11. F. W. J. Schelling, *System of Transcendental Idealism* (Charlottesville, Va., 1978), p. 34.
12. Ibid., p. 35.

13. F. W. J. Schelling, *Abyss of Freedom* (Ann Arbor, 1997), p. 93. Para um penetrante relato recente do pensamento de Schelling, ver Matt Ffytche, *The Foundation of the Unconscious* (Cambridge, 2012). Uma leitura altamente original de Schelling pode ser encontrada em Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder* (Londres, 1996), estudo no qual o filósofo aparece como um precursor materialista de Marx.
14. Ver Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford, 1990), cap. 8.
15. T. E. Hulme, *Speculations* (Londres, 1987), p. 118. A teoria romântica, comenta M. H. Abrams, preserva “conceitos cristãos tradicionais e a tradicional narrativa cristã, mas desmitologizada, conceitualizada [...]” (*Natural Supernaturalism*, Nova York, 1971, p. 91).
16. A expressão é de David Simpson, em sua *Introduction to German Aesthetic and Literary Theory* (Cambridge, 1984), p. 15. Uma valiosa introdução ao pensamento de Schelling pode ser encontrada em Joseph L. Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature* (Lewisburg, Pa. e Londres, 1977).
17. Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p. 8.
18. Fichte, *Science of Knowledge* (Cambridge, 1982), p. 248.
19. Para um estudo do pensamento de Fichte, ver Anthony J. La Volpe, *Fichte: the Self and the Calling of Philosophy 1762-1799* (Cambridge, 2001), obra que subestima drasticamente o seu nacionalismo. O pensador anarquista Max Stirner também pregava uma filosofia de egoísmo absoluto. Alguém perguntou certa vez o que a sra. Stirner pensaria a respeito.
20. Fichte, *Science of Knowledge*, pp. 98-9.
21. Frederick C. Beiser (ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge, 1966), p. 5 (tradução ligeiramente modificada).
22. Ibid.
23. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987), p. 89.
24. Ver Frederick C. Beiser, “The Paradox of Romantic Metaphysics”, in Nikolas Komprides (ed.), *Philosophical Romanticism* (Londres, 2006).
25. Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language* (Cambridge, 2007), p. 63.
26. Ibid., p. 79. Para um útil ensaio sobre Hamann, apesar de exagerado em sua insistência no caráter central do pensador, ver John Milbank, “The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi”, in J. Milbank, C. Pickstock e G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (Londres e Nova York, 1999).
27. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Stanford, 2002), p. 8.
28. David McLellan (ed.), Karl Marx, *Grundrisse* (Londres, 1973), p. 31.
29. Horkheimer e Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 20.
30. F. W. J. Schelling, *The Philosophy of Art* (Minneapolis, 1988), p. 75.
31. McLellan (ed.), Marx, *Grundrisse*, pp. 30-1.
32. Frank Kermode, *The Sense of an Ending* (Nova York, 1967), p. 41.
33. *Legitimation Crisis* (Londres, 1976), de Jürgen Habermas, aborda marginalmente a questão.
34. Ver F. R. Leavis (ed.), *Mill on Bentham and Coleridge* (Londres, 1950).

35. A trilogia *Coningsby*, de Benjamin Disraeli, e a obra *Past and Present*, de Carlyle, exemplificam respectivamente essas fantasias.
36. Ver, por exemplo, Schelling, *The Philosophy of Art*.
37. Johann Gottfried von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (Chicago e Londres, 1968), p. 99.
38. David Hume, *Essays Moral, Political and Literary* (Oxford, 1966), p. 170.
39. Para algumas das ideias de Herder sobre estas questões, ver I. Evrigenis e D. Pellerin (eds.), *Another Philosophy of History and Selected Political Writings* (Indianapolis, 2004). Ver também seu “On the Modern Uses of Mythology”, in *Johann Gottfried Herder: Selected Early Works, 1764-1767* (Pensilvânia, 1992), além dos informativos ensaios sobre sua obra em Hans Adler e Wulf Koepke (eds.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder* (Nova York, 2009).
40. Ver em particular “Eckbert the Fair”, in H. von Kleist, L. Tieck e E. T. A. Hofmann, *Six German Romantic Tales* (Londres, 1985). Ver também as histórias de Tieck em Carl Tilley (ed.), *Romantic Fairy Tales* (Londres, 2000). Para um estudo sobre Tieck, ainda que excessivamente destituído de perspectiva crítica, ver William J. Lillyman, *Reality's Dark Dream: The Narrative Fiction of Ludwig Tieck* (Nova York, 1979).
41. Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, p. 31.
42. Para o pano de fundo iluminista de Herder, ver A. Gillies, *Herder* (Oxford, 1945), comentário que sustenta de maneira algo imprudente que ninguém penetrou tão profundamente nas origens das questões humanas quanto o objeto de sua monografia (p. 91). Um valioso ensaio sobre o historicismo de Herder será encontrado em A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948).
43. Argumento sustentado em Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism* (Cambridge, Mass., e Londres, 1992), p. 196.
44. M. Chisholm (ed.), Johann Gottlieb Fichte, *The Vocation of Man* (Indianapolis e Nova York, 1956), p. 3. O livro de Robert Adamson, *Fichte* (Edinburgh e Londres, 1881), é sob certos aspectos um estudo admiravelmente lúcido e abrangente.
45. Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (Londres, 1971), p. 187.
46. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (Londres, 1949), p. 143. Os pontos de vista de Hegel sobre a arte serão encontrados basicamente em sua *Aesthetics: Lectures on Fine Art*.
47. Ver Perry Anderson, *A Zone of Engagement* (Londres, 1992), p. 291.
48. David Roberts, *Art and Enlightenment* (Nebraska e Londres, 1991), p. 10.
49. Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (Oxford, 1952), pp. 127-8.
50. Para um relato elegante e superiormente erudito sobre o tema, ver Nicholas Halmi, *The Genealogy of the Romantic Symbol* (Oxford, 2007).
51. Friedrich Schiller, “On the Necessary Limitations in the Use of Beauty of Form”, in *Collected Works* (Nova York, s. d.), vol. 4, pp. 234-5 (tradução ligeiramente modificada).
52. Ver Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, cap. 1.
53. Ver Terry Eagleton, *Heathcliff and the Great Hunger* (Londres, 1995), cap. 2.

54. Friedrich Schiller, *Collected Works*, vol. 4, p. 200.
55. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (Oxford, 1967), p. 25. Para análises úteis da estética de Schiller, ver Georg Lukács, *Goethe and His Age* (Londres, 1968), caps. 6 e 7; S. S. Kerry, *Schiller's Writings on Aesthetics* (Manchester, 1961); e Margaret C. Ives, *The Analogue of Harmony* (Louvain, 1970).
56. Friedrich Schlegel, *'Lucinda' and the Fragments* (Minneapolis, 1971), p. 150.
57. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, p. 219.
58. Ver Schiller, "On the Necessary Limitations in the Use of Beauty as Form", in *Collected Work* (Nova York, s. d.), vol. 4, pp. 234-5.
59. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, p. 215.
60. Para uma refutação desse argumento, ver Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review* no 100 (novembro de 1976-janeiro de 1977).
61. Nicholas Halmi, *The Genealogy of the Romantic Symbol*, (Oxford, 2007), p. 2.
62. *Ibid.*, p. 151.
63. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, p. 147.
64. *Ibid.*, p. 27.
65. Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of Church and State* (Princeton, NJ, 1976), p. 43.
66. Ver Johann Gottlieb Fichte, *Address to the German Nation* (Chicago e Londres, 1922).
67. Ver H. C. Engelbrecht, *Johann Gottlieb Fichte* (Nova York, 1933), p. 34.
68. Citado em John Colmer, *Coleridge: Critic of Society* (Oxford, 1959), pp. 158 e 148. A maneira como Colmer dá conta dos pontos de vista bastante absurdos do Coleridge mais tardio é notavelmente esterilizada.
69. Citado em Colmer, *Coleridge: Critic of Society*, p. 138. Um excelente estudo sobre os interesses teóricos de Coleridge é Paul Hamilton, *Coleridge and German Philosophy* (Londres, 2007).
70. Citado em Halmi, *The Genealogy of the Romantic Symbol*, pp. 125-6.
71. Citado em Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute* (Nova York, 1988), p. 68.
72. David Lloyd e Paul Thomas, *Culture and the State* (Nova York e Londres, 1998), p. 65. Este útil estudo sofre de certo anglocentrismo. Fichte é mencionado apenas uma vez e Herder, nenhuma.
73. É digno de nota que dois dos estudos ingleses do nacionalismo considerados clássicos — *Nations and Nationalism* (Oxford, 1983), de Ernest Gellner, e *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, 1990), de E. J. Hobsbaw, ambos autores oriundos do coração da Europa — quase nada tenham a dizer sobre a origem idealista e romântica de boa parte do pensamento nacionalista.
74. Proinsias Mac Aonghusa e Liam O'Regan (eds.), *The Best of Pearse* (Dublin, 1967), p. 4. As quatro características em questão são tradicionalmente consideradas típicas da Igreja católica.
75. Embora Marilyn Butler lembre que a empatia da *Lyrical Ballads* com a vida comum de modo algum possa ser considerada especificamente romântica. Está ligada basicamente ao culto neoclássico setecentista da balada popular e da vida simples e elementar. Ver seu *Romantics*,

- Rebels and Reactionaries* (Oxford, 1981), p. 58. Sobre a continuidade entre neoclassicismo e romantismo na Alemanha, ver Azade Seyhan, “What is Romanticism and Where Did It Come From?”, in Nicholas Saul (ed.), *The Cambridge Companion to German Romanticism* (Cambridge, 2009).
76. Citado em Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, p. 15. Para um estudo inovador a respeito de Novalis, focalizando suas teorias semióticas e encarando-o como uma espécie de proto-pós-modernista, ver W. A. O’Brien, *Novalis: Signs of Revolution* (Durham, NC, e Londres, 1995).
77. Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford, 2000), p. 65. A observação de Kedourie deve ser inserida no contexto de sua inabalável hostilidade ao fenômeno político que examina.
78. Citado em Bowie, *An Introduction to German Philosophy*, p. 48.
79. Ver John Gray, *Black Mass* (Londres e Nova York, 2007).
80. Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, NJ, 1971), p. 117 [Marxismo e forma, São Paulo: Editora Hucitec, 1985].
81. Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Londres, 1981), p. 285.
82. Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (Londres, 2009), p. 286.
83. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (Londres, 2012), p. 75 [Marxismo e filosofia, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008].

3. Românticos

1. Para estudos sobre o romantismo e a religião, ver o ensaio admiravelmente detalhado de Daniel White, *Early Romanticism and Religious Dissent* (Cambridge, 2006), e Gavin Hopps e Jane Stabler (eds.), *Romanticism and Religion from William Cowper to Wallace Stevens* (Aldershot, 2006), coleção útil de ensaios, apesar de excessivamente centrada em Byron.
2. Friedrich Schlegel, *‘Lucinda’ and the Fragments* (Minneapolis, 1971), p. 167.
3. Novalis, *Fichte Studies* (Cambridge, 2003), p. 168.
4. *Ibid.*, p. 167.
5. Margaret Mahoney Stoljar (ed.), *Novalis’s Philosophical Writings* (Albany, NY, 1997), p. 23.
6. David Constantine, *Hölderlin* (Oxford, 1988), p. 315. Em seu breve estudo *Hölderlin* (Londres, 1938), Ronald Peacock especula que o *Volk* unido desejado por Hölderlin poderia afinal ter-se tornado realidade. Neste sentido, a data de publicação do livro é significativa.
7. Citado em Frederick C. Beiser (ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge, 1966), p. 11. Há uma relação entre este ponto de vista e a chamada ironia romântica, tópico investigado em Azade Seyhan, *Representation and its Discontents* (Berkeley e Los Angeles, 1992), cap. 3.
8. Philip Barnard e Cheryl Leser (eds.), introdução a Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute* (Nova York, 1988), p. xv.
9. Ver Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford, 1990), cap. 6.

10. Para um valioso estudo sobre esse texto fundamental, ver G. Molnar, *Novalis's 'Fichte-Studies': The Foundations of his Aesthetic* (Haia, 1970).
11. J. G. Fichte, *Science of Knowledge* (Cambridge, 1982), p. 93.
12. Um excelente apanhado dessas questões pode ser encontrado em Andrew Bowie, *Aesthetics to Subjectivity: From Kant to Nietzsche* (Manchester e Nova York, 1990), cap. 3. Sobre Schlegel em particular, ver Leon Chai, *Romantic Theory* (Baltimore, 2006), cap. 2.
13. George Eliot, *Adam Bede* (Londres, 1963), p. 154.
14. Sobre uma seção da obra de Schleiermacher, ver Andrew Bowie (ed.), *Friedrich Schleiermacher, Hermeneutics, Criticism and Other Writings* (Cambridge, 1998).
15. M. H. J. Abrams, *Natural Supernaturalism* (Nova York, 1971), p. 119.
16. Para uma descrição da imaginação romântica, ver James Engell, *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass., e Londres, 1981).
17. A distinção também pode ser encontrada no fim do período medieval e no início do moderno. Ver Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford, 2007).
18. Ver Geoffrey Hartman, *Wordsworth's Poetry* (New Haven, 1964), provavelmente o melhor estudo sobre o tema jamais publicado.
19. Ver Terry Eagleton, *Trouble with Strangers* (Oxford, 2009), pp. 208-11.
20. Citado em Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, p. 9.
21. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (Londres, 1966).
22. Marilyn Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries* (Oxford, 1981), p. 36.
23. Citado em Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge, 1994), p. 199.
24. Sobre Shaftesbury a respeito do mundo antigo, ver *ibid.*, pp. 146-9 e 200-6.
25. Frank M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven e Londres, 1981), p. 2. Ver também Harry Levin, *The Broken Column: A Study in Romantic Hellenism* (Cambridge, Mass., 1932). Ver também E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge, 1935).
26. Samuel Henry Butcher, *Some Aspects of the Greek Genius* (Londres, 1891), pp. 45-6.
27. F. W. Schelling, *The Philosophy of Art* (Minneapolis, 1989), p. 41.
28. "Pagan and Mediaeval Religious Sentiment", in R. H. Super (ed.), *Matthew Arnold: Lectures and Essays in Criticism* (Ann Arbor, 1962), p. 230.
29. Para algumas observações esclarecedoras sobre o tema, ver Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin* (Stanford, 1996).
30. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, p. 5.
31. Citado em Richard Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* (Oxford, 1980), p. 43.
32. Para o relato mais completo, ver Frank Kermode, *The Romantic Image* (Londres e Nova York, 1957). Para uma avaliação crítica desta obra, ver Terry Eagleton, "The Politics of the Image", *Critical Quarterly* (primavera de 2012).
33. Quanto ao movimento ser também abstenção de movimento, Eliot aparentemente tinha em mente, entre outras coisas, tomar o elevador na estação de metrô de Russell Square, a mais próxima do seu trabalho na Faber and Faber.

34. Nicholas Boyle, *Goethe: The Poet and his Age* (Oxford, 2000), vol. 2, p. 68.
35. David Constantine, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal* (Cambridge, 1984), p. 134.
Jennifer Wallace faz alguns comentários argutos sobre o culto da Grécia em seu *Shelley and Greece: Rethinking Romantic Hellenism* (Basingstoke, 1997).
36. Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (Londres, 1999) pp. 16-18. Essas antíteses específicas não esgotam a extensa lista de Berlin.
37. Carl Schmitt, *Political Romanticism* (Cambridge, Mass., e Londres, 1986), p. 4.
38. Refiro-me ao romantismo como movimento ou corrente por mera conveniência. Tratava-se, naturalmente, de um múltiplo e complexo conjunto de tendências artísticas e intelectuais.
39. A. O. Lovejoy, “On the Discrimination of Romanticisms”, in *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), p. 231.
40. Para um apanhado deliciosamente relaxado da relação dos romantismos com a Revolução Francesa, ver Howard Mumford Jones, *Revolution and Romanticism* (Cambridge, Mass., 1974).
41. Citado em Isaiah Berlin, *Against the Current* (Oxford, 1981), p. 17.
42. Lamentavelmente, o estudo de Williams descarta em grande medida os aspectos dessa tradição que ele não considera politicamente palatáveis. Seus capítulos sobre Coleridge, Carlyle e Lawrence em particular são característicos dessa visão drasticamente seletiva. O resultado é um levantamento seriamente unilateral, por mais brilhante e inovador que seja.

4. A crise da cultura

1. Bruce Robbins, “Enchantment? No, Thank You!”, in George Levine (ed.), *The Joy of Secularism* (Princeton e Oxford, 2011), p. 91.
2. Ver Terry Eagleton, “Eliot and a Common Culture”, in Graham Martin (ed.), *Eliot in Perspective* (Londres, 1970).
3. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (Londres, 1924), pp. 10-11.
4. Frederic Harrison, ‘Culture: A Dialogue’, *Fortnightly Review* (novembro de 1897).
5. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 33.
6. Ibid., p. 7.
7. Ver F. W. Bateson (ed.), *Matthew Arnold: Essays in English Literature* (Londres, 1965), p. 206.
8. Ibid., p. 37.
9. Ibid., p. 199.
10. Ibid., p. 70.
11. Ibid., p. 165.
12. Ibid., p. 45.
13. Walter Kaufmann (ed.), *Basic Writings of Nietzsche* (Nova York, 1968), p. 111.
14. Ibid., p. 112.
15. Matthew Arnold, *God and the Bible* (Londres, 1924), p. 6.
16. Matthew Arnold, *Literature and Dogma* (Londres, 1924), p. vi.

17. Arnold, *God and the Bible*, p. xi.
18. Ver Park Honan, *Matthew Arnold: A Life* (Nova York, 1970), pp. 126-7.
19. Em matéria de religião popular acessível, Arnold tem particular afeição por São Francisco de Assis, santo que considera ter fundado “o mais popular plantel de ministros religiosos que jamais existiu na Igreja”. R. H. Super (ed.), *Matthew Arnold: Lectures and Essays in Criticism*, Ann Arbor, 1962, p. 223.
20. Arnold, *Literature and Dogma*, p. xiii.
21. Ibid., p. xxvii.
22. Não é exatamente o caso. Na Irlanda católica da década de 1960, no auge de uma controvérsia sobre a contracepção, era comum os farmacêuticos exporem as leis naturais.
23. Ibid., p. 110.
24. Ibid., p. xiv.
25. Para um estudo extraordinariamente erudito sobre a política de Paulo, ver Bruno Blumenfeld, *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (Londres, 2001).
26. Ibid., p. 81.
27. Ibid., p. 18.
28. Arnold, *God and the Bible*, p. x.
29. Ibid., p. 37.
30. Citado por Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass., e Londres, 2007), p. 385.
31. Arnold, *Literature and Dogma*, p. 51.
32. Arnold, *God and the Bible*, p. xii.
33. Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford, 2000), p. 71.
34. Matthew Arnold, ‘The Bishop and the Philosopher’, *Macmillan’s Magazine* (janeiro de 1863).
35. Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (Nova York, 1949), p. 211.
36. Ver R. H. Super (ed.), *Matthew Arnold: On the Classical Tradition* (Ann Arbor, 1960), p. 4.
37. Friedrich Schlegel, ‘*Lucinda*’ and the *Fragments* (Minneapolis, 1971), p. 200.
38. Karl Marx e Friedrich Engels, *Karl Marx and Friedrich Engels, on Religion* (Moscou, 1955), p. 42.
39. Uma seleção útil dos escritos de Feuerbach pode ser encontrada em Ludwig Feuerbach, *The Fiery Brook: Selected Writings* (Londres, 2012).
40. Taylor, *A Secular Age*, p. 320.
41. Georg G. Iggers (ed.), *The Doctrine of Saint-Simon* (Nova York, 1972), p. 222. A obra é uma coleção de conferências de discípulos de Saint-Simon.
42. Ibid., p. 241.
43. Para um excelente estudo sobre o movimento, ver Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956). Ver também Georg G. Iggers, *The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians* (Haia, 1970).
44. Iggers (ed.), *The Doctrine of Saint-Simon*, p. 247.
45. Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity* (Cambridge, 2001), p. 100. O estudo de Wernick é inteligente e teoricamente sofisticado demais para o tema.

46. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Oxford, 2001), p. 18. Não estou querendo dizer que Durkheim é politicamente comparável a Comte. Para estudos sobre suas ideias, ver Jeffrey C. Alexander, *The Antinomies of Classical Thought, vol 2: Marx and Durkheim* (Berkeley e Los Angeles, 1982); Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work* (Stanford, 1985); e W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion* (Londres, 1994).
47. Ver Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford, 2006), p. 678.
48. Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, p. 320.
49. Ver Richard Dawkins, *The God Delusion* (Londres, 2006).
50. Ver Louis Althusser, *For Marx* (Londres, 1969) e “Ideology and Ideological State Apparatuses”, in Louis Althusser, *Lenin and Philosophy* (Londres, 1971).

5. A morte de Deus

1. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (Nova York, 1969), vol. 2, pp. 581, 349. Para uma avaliação inusitadamente positiva desse pensador por um outro pessimista alemão, ver Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (Nova York, 1974), cap. 4.
2. Max Weber, “Science as a Vocation”, in H. H. Gerth e C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nova York, 1946), p. 155.
3. Sobre o pensamento de Strauss, ver *Natural Right and History* (Chicago, 1953) e *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Glencoe, Ill., 1959).
4. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (Londres e Nova York, 1994), p. 58.
5. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Nova York, 1989), p. 21.
6. Ver Friedrich Nietzsche, *Daybreak* (Cambridge, 1982), p. 83.
7. Ver Slavoj Žižek e Boris Gunjevic, *God in Pain* (Londres, 2012), Introdução.
8. Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity* (Cambridge 2001), p. 83.
9. Bruce Robbins, “Enchantment? No, Thank You!”, in George Levine (ed.), *The Joy of Secularism* (Princeton e Oxford, 2011), p. 91.
10. Para um estudo clássico do tema da morte de Deus na literatura do século XIX, ver J. Hillis Miller, *The Disappearance of God* (Cambridge, Mass., 1963). O estudo de Miller, muito influenciado pela escola de fenomenologia de Genebra, é uma das melhores e mais originais obras de que dispomos sobre a escrita literária do período.
11. Walter Kaufmann (ed.), *Basic Writings of Nietzsche* (Nova York, 1968), p. 135.
12. Ibid., p. 498.
13. *Beyond Good and Evil*, ibid., p. 307.
14. Sobre essa teleologia nietzschiana, em grande medida deixada de lado pelas leituras pós-modernas de sua obra, ver Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford, 2000), cap. 9.
15. Ver Terry Eagleton, *Why Marx Was Right* (New Haven e Londres, 2011), cap. 3.
16. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (Nova York, 1974), p. 35 (grifos meus).

17. Palavras de Adorno, em seu *Prisms* (Londres, 1967), p. 260.
18. Walter Benjamin, “Eduard Fuchs, Historian and Collector”, in *One-Way Street and Other Writings* (Londres, 1979), pp. 359-61.
19. Ver Georg Simmel, “The Concept and Tragedy of Culture”, in David Frisby and Mike Featherstone (eds.), *Simmel on Culture: Selected Writings* (Londres, 1997).
20. Citado em Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche* (Manchester e Nova York, 1990), p. 224.
21. Ver Theodor Adorno, *Noten zur Literatur* (Frankfurt am Main, 1974), p. 423.
22. Ver em particular Sigmund Freud, *Civilisation, Society and Religion* (Harmondsworth, 1985). Em seu título original, Freud usava o termo “cultura” em vez de “civilização”. Ver também Norman O. Brown, *Life Against Death* (Londres, 1968).
23. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, in Sigmund Freud, *Civilisation, Society and Religion* (Harmondsworth, 1985), p. 192.

6. O modernismo e depois

1. Thomas Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man* (Nova York, 1983), p. 364. Para um apanhado da *Kulturkritik* em seu contexto histórico, ver Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).
2. Ver Neil Turnbull, “Wittgenstein’s Lehen: Language, Philosophy and the Authority of Everyday Life”, in Conor Cunningham e Peter M. Candler (eds.), *Belief and Metaphysics* (Londres, 2007).
3. Para esta última crítica, ver “The Affirmative Character of Culture”, in Herbert Marcuse, *Negations* (Harmondsworth, 1972). O clássico estudo de Marcuse sobre a degradação cultural é *One-Dimensional Man* [Ideologia da sociedade industrial] (1964).
4. Ver Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man*, p. 364.
5. Ver Sigmund Freud, *Civilisation, Society and Religion* (Harmondsworth, 1985), p. 184.
6. Francis Mulhern, *Culture/Metaculture* (Londres, 2000), p. 28.
7. Ver H. R. Klieneberger, *George, Rilke, Hofmannsthal and the Romantic Tradition* (Stuttgart, 1991) e Jens Rieckmann (ed.), *A Companion to the Works of Stefan George* (Rochester, NY, 2005).
8. Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity* (Londres, 1999), p. 219.
9. Para uma crítica dessa concepção conservadora de tragédia, ver Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (Oxford, 2003), especially cap. 3.
10. F. W. J. Schelling, *Philosophy of Art* (Minneapolis, 1989), p. 251.
11. I. A. Richards, *Science and Poetry* (Londres, 1926), pp. 82-3.
12. F. R. Leavis, *Two Cultures? The Significance of C. P. Snow* (Londres, 1962), p. 23.
13. Wallace Stevens, *Opus Posthumous* (Nova York, 1977), p. 158.
14. Questão discutida por Jacques Rancière em *Mallarmé: La politique de la sirène* (Paris, 1996), p. 80.
15. Ver Salman Rushdie, “Is Nothing Sacred?”, in *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (Londres, 1991). Para um estudo da capacidade redentora da literatura, ver Leo Bersani, *The*

- Culture of Redemption* (Cambridge, Mass., e Londres, 1990).
16. Ver G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge, 1985). Para uma apreciação crítica, ver Terry Eagleton, “Deconstruction and Human Rights”, in Barbara Johnson (ed.), *Freedom and Interpretation* (Londres, 1993).
 17. Ver Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity* (Cambridge, 2001), cap. 8. Sobre a dissolução do social, ver Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities* (Nova York, 1973).
 18. Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londres, 1983), p. 54.
 19. Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Harmondsworth, 1989), p. 126.
 20. Ver Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom* (Edimburgo e Londres, 1909), p. 287.
 21. Para uma discussão desta questão, ver Michel de Certeau, “Believing and Making People Believe”, in *The Practice of Everyday Life*, vol. 1 (Berkeley, 1984).
 22. John Milbank, “Only Theology Saves Metaphysics”, in Peter M. Candler Jr. e Conor Cunningham (eds.), *Belief and Metaphysics* (Londres, 2007), p. 475.
 23. Sobre o papel do neoliberalismo na criação das condições da militância religiosa, ver David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford, 2005).
 24. Ver em particular Richard Dawkins, *The God Delusion* (Londres, 2006), Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (Londres, 2004), Christopher Hitchens, *God Is Not Great* (Londres, 2007), e Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Londres, 2007).
 25. Ver Harris, *The End of Faith*, p. 129.
 26. Simon Critchley, *The Faith of the Faithless* (Londres, 2012), pp. 24-5.
 27. Alain de Botton, *Religion for Atheists* (Londres, 2012), p. 19 (grifos meus).
 28. Ibid., p. 111.
 29. Ibid., pp. 63, 66.
 30. Ibid., pp. 11-12.

Índice

Abrams, M. H.

Absoluto, o, e os idealistas

Adorno, Theodor

Agamben, Giorgio

Alemanha

mitologia

ver também idealismo alemão; nazismo

alteridade como culto pós-modernista

Althusser, Louis

amor e imaginação romântica

anarquia e Arnold

Anderson, Perry

Arnold, Matthew

ateu reacionário

cultura

Grécia Antiga

religião e apelo às massas

arte

desejo

empreendimento privado na era moderna

idealismo alemão

imaginação romântica

O nascimento da tragédia, de Nietzsche

Religião da Humanidade

substituto da religião

ver também estética; cultura; poesia; tragédia

arte de vanguarda

ateísmo

ateus relutantes

convicções na modernidade tardia

filósofos do Iluminismo

Nietzsche

origens

pós-modernismo

psicanálise

usos da religião

a Vontade de Schopenhauer

Auden, W. H.

autonomia

estética

o Homem e o *Übermensch* de Nietzsche

do *self* e o idealismo alemão

embasamento teológico

tragédia e liberdade e determinismo

valor cristão

Bacon, Francis

Badiou, Alain

Barnard, Philip

Baudelaire, Charles

Baudrillard, Jean

Bayle, Pierre

Becker, Carl

Beckett, Samuel

Benda, Julien

benevolência e religião como sentimento

Benjamin, Walter

Bentham, Jeremy

Berkeley, George, bispo

Berlin, Isaiah

Bíblia: “reformulação” da religião por Arnold

Blake, William

Bloomsbury, Grupo de

Blumenberg, Hans

Bowie, Andrew

Boyle, Nicholas

Brecht, Bertolt

Bull, Malcolm

Burke, Edmund

Butler, Joseph, bispo

Butler, Marilyn

capitalismo

convicções

religião na tardia sociedade moderna

ver também capitalismo industrial

capitalismo industrial

esfera simbólica

romantismo

Carlyle, Thomas

carrasco e moral pública

Cassirer, Ernst

catolicismo

ciência

cultura

Espírito e Natureza no pensamento iluminista

ideologia

papel da religião

Religião da Humanidade

civilização

cultura

supremacismo ocidental na modernidade tardia

Clarke, Samuel

classe social

“classe de escravos” em Nietzsche

idealistas alemães

pensadores iluministas

pensadores românticos

teoria da cultura em Arnold

ver também massas; classes médias

classes médias

helenismo romântico

perda da religião

Religião da Humanidade

teoria da cultura em Arnold

coesão social e religião

irrelevância para Nietzsche

Colenso, bispo John William

Coleridge, Samuel Taylor

Comte, Auguste

Condillac, Etienne Bonnot de

Condorcet, marquês de

conhecimento

fé

sentimento

Constantine, David

construtivismo

consumismo e morte de Deus

convicção *ver* crenças e convicção

corpo

lei moral

Nietzsche

Razão

ver também sentimento

Cottingham, J.G.

crenças e convicção

aversão de Nietzsche a convicções

fundamentalismo na modernidade tardia

ver também fé; ideologia; religião

cristianismo

Marx e o pensamento religioso

e a morte

ordem social

pensamento iluminista

“reformulação” de Arnold para as massas

ver também Deus; protestantismo; catolicismo

Critchley, Simon

cultura

civilização

expandida por Herder

fundamentalismo na modernidade tardia

idealismo alemão

mito

modernismo

nacionalismo
Nietzsche
política e estética
pós-modernismo
pulsão de morte
reação contra
romantismo e Grécia antiga
substituto da religião
substituto de Deus
teoria de Arnold
vida cotidiana
ver também arte; estética e idealismo alemão; poesia; política e cultura

Darwin, Charles
Dawkins, Richard
de Botton, Alain
Deane, Seamus
Debray, Régis
deísmo
Deleuze, Gilles
Derrida, Jacques
desapego
 imaginação romântica
 riqueza
Descartes, René
desejo
 psicanálise
 reação à cultura
 romantismo
 visão negativa de Schopenhauer
determinismo e tragédia
Deus
 entidade autônoma
morte e substituição
 cultura como substituto
 Espírito e idealismo alemão
 fundamentalismo na modernidade tardia
 Homem e Religião da Humanidade
 Nietzsche

persistência da divindade
poesia na era moderna
pós-modernismo
teologia e subjetividade
ver também ateísmo; religião; substitutos na era moderna

Razão

Revolução Francesa e Ser Supremo

visão de Jeová em Arnold

ver também cristianismo; religião

Dickens, Charles

Tempos difíceis

Diderot, Denis

Dioniso

Dupré, Louis

Durkheim, Émile

dinamismo e finitude da forma

egoísmo e imaginação romântica

Eliot, George

Adam Bede

Eliot, T. S.

Quatro quartetos

empiricismo e Iluminismo

Escola de Frankfurt

ver também Adorno; Horkheimer

esfera simbólica

capitalismo industrial

idealismo alemão

privatização

Espírito (*Geist*)

idealismo alemão

Natureza no pensamento iluminista

espiritualidade na cultura pós-moderna

esporte como substituto da religião

Estado-nação como conceito

estética

e idealismo alemão

e Nietzsche

Schopenhauer e a morte do desejo

- e teologia
- estoicismo
- estruturalismo
- experiência
 - estética
- idealismo e religião dos sentidos
 - ver também* sentimento

- fé
 - e conhecimento
 - crença e convicção na modernidade tardia
 - desconfiança do modernismo
 - ver também* religião

- Ferguson, Adam

- fetichismo da mercadoria

- Feuerbach, Ludwig

- Fichte, J. G.

- anseio do *self*,
 - cultura e educação das massas
 - ego absoluto
 - leitores visados
 - nacionalismo
 - subjetividade

- Fielding, Henry

- Tom Jones*

- virtude humana

- Fish, Stanley

- Foucault, Michel

- França

- contexto social dos *philosophes*
 - ver também* Revolução Francesa

- Franklin, Benjamin

- Freud, Sigmund

- desejo
 - modernismo
 - pulsão de morte e cultura
 - ver também* psicanálise

- fundamentalismo na modernidade tardia

- fundamentalismo islâmico na modernidade tardia

futurismo

Gay, Peter

Geist ver Espírito

Gellner, Ernest

gênero e Razão

George I

George, Stefan

Gibbon, Edward

Godwin, William

Goethe, Johann Wolfgang von

Goldmann, Lucien

Goldsmith, Oliver

Gramsci, Antonio

Gray, John

Grécia Antiga

arte e desejo

helenismo dos românticos

idealismo

Greene, Graham

guerra ao terror

Habermas, Jürgen

Hallward, Peter

Halmi, Nicholas

Hamann, Johann Georg

Hardy, Thomas

Harris, Sam

Harrison, Frederic

Harrison, Peter

Hartman, Geoffrey

Hazlitt, William

hebraísmo

Hegel, G. W. R.

amor e desejo

arte e cultura

Espírito e pensamento dialético

Espírito e subjetividade

Iluminismo e religião

morte da arte
Morte da História
Heidegger, Martin
Helenismo
 e romantismo
 e teoria da cultura em Arnold
Helvétius, Claude-Adrien
Herbert, Edward
Herder, Johann Gottfried
 cultura
 história e progresso
 nações e nacionalismo
 Razão e sentidos
 religião
hermenêutica
história
 modernismo e pós-modernismo
 Morte da História
 progresso humano
Hobbes, Thomas
Hobsbawm, E. J.
Holbach, Baron d'
Hölderlin, Johann Christian Friedrich
Homem *ver* natureza humana; humanidade como substituto da religião
Horkheimer, Max
Hulme, T. E.
humanidade como substituto da religião
 dependência de Deus
Marx
Nietzsche e a morte do Homem
Nietzsche e o *Übermensch*
 rejeição pelo pós-modernismo
Religião da Humanidade
 visão negativa de Schopenhauer
Hume, David
 tese da “dupla verdade”
 Razão e religião e moral
Hutcheson, Frances,

idealismo alemão

Absoluto

autonomia do *self*

contexto social

estética

marxismo

nacionalismo

romantismo

subjetividade

ideologia

visão de Althusser

ver também crenças e convicção

Iluminismo escocês

Iluminismo inglês

imaginação dos românticos

infinitude e finitude da forma

instrumentalismo

ateísmo e uso da religião

e Razão

ver também tese da “dupla verdade” e massas

interesse próprio

bem comum

cultura e combate a

desapego e riqueza

religião e virtude estratégica

Israel, Jonathan

Jacob, Margaret

Jacobi, Friedrich

autonomia do *self*

conhecimento e verdade

religião e experiência

Jameson, Fredric

Jefferson, Thomas

Jesus

e a morte

perturbação social

Johnson, Samuel

Joyce, James

Kafka, Franz

Kant, Immanuel

cultura e liberdade política

Deus além da Razão

Herder

juízos estéticos

lei moral e ícones sensoriais

natureza humana

Keats, John

Kedourie, Elie

Kermode, Frank

Kierkegaard, Soren

individualismo da fé protestante

Korsch, Karl

Kulturkritik

La Mettrie, Julien Offray de

Lacan, Jacques

Lacoue-Labarthe, Philippe

Larkin, Philip

Lawrence, D. H.

Leavis, F. R.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

Leser, Cheryl

Lessing, Gotthold Ephraim

Lévi-Strauss, Claude

Lewis, G. H.

liberalismo

liberdade de crença

limitações do Iluminismo

teoria da cultura em Arnold

liberdade

subjetividade

tragédia

ver também autonomia

linguagem e nacionalismo

Liverpool, lorde

Lloyd, David

livres-pensadores e Iluminismo

Locke, John
Lovejoy, A. O.
Lukács, Georg

MacIntyre, Alasdair
maçonaria
Mahaffy, J. P.
mais antigo programa sistemático do idealismo alemão, O (tratado anônimo)

Maistre, Joseph, Comte de
mal

estética
idealismo
necessidade
romantismo

Mallarmé, Stéphane

Mandeville, Bernard

Mann, Thomas

Mannheim, Karl

Manuel, Frank

Maquiavel, Nicolau

Marcuse, Herbert

Marx, Karl

influência do pensamento religioso
mitologia
Nietzsche
teoria estética de Schiller
vacuidade da religião

marxismo

cultura
idealismo, alemão
substituto da religião
ver também Marx, Karl

massas

conversão religiosa de Coleridge
cultura e nacionalismo
idealismo e mitologia
modelo clássico
público de obras idealistas
“reformulação” da religião em Arnold

- romantismo
- teoria da cultura em Arnold
- teoria estética de Schiller
- tese da “dupla verdade”
- Milbank, John
- Mill, John Stuart
- mito
 - idealismo e religião dos sentidos
 - ideologia
 - O nascimento da tragédia*, de Nietzsche
- mobilidade e finitude da forma
- modernismo
 - contraste com pós-modernismo
- Molesworth, Robert
- Montesquieu
- moral
 - e “reformulação” da religião em Arnold
 - invenção humana
 - e Nietzsche
 - e Razão
 - estética
 - papel do carrasco público
 - papel da religião no Iluminismo
 - ver também* mal; religião; virtude
- Morris, William
- Morrissey
- morte
 - papel na religião
 - pulsão de morte e cultura
 - ver também* Deus: morte de Deus e substitutos
- Morte da História
- movimento feminista
- Movimento Oxford
- mulheres na teoria estética de Schiller
- Mulhern, Francis
- mundo clássico *ver* Grécia Antiga; Roma Antiga
- Murdoch, Iris: *The Time of the Angels*,
- nacionalismo

nacionalismo irlandês

Nancy, Jean-Luc

Natureza

 Espírito e idealismo alemão

 pensamento iluminista

 romantismo

natureza humana

 idealismo alemão

 pensamento iluminista

ver também mal; moral; virtude

nazismo

neoplatonismo

Newman, John Henry, cardeal

Newton, Isaac e newtonianismo

Nietzsche, Friedrich Wilhelm

 ateísmo

 aversão a convicções

 morte e substituição de Deus,

 “classe escrava” em *O nascimento da tragédia*,

Kierkegaard

Marx

modernismo

pós-modernismo

religião e moral

tese da “dupla verdade”

Novalis

 Absoluto

O’Brien, Flann: *The Third Policeman*,

Ortega y Gasset, José

Paine, Thomas

Os direitos do homem

panteísmo

Pascal, Blaise

Pater, Walter

Peacock, Ronald

Pearse, Padraig

Pecado Original

pensamento iluminista

contexto social

desestabilização da religião

estética

eurocentrismo

Grécia Antiga

Iluminismo radical

limitações da Razão

limitações do liberalismo

Natureza

natureza humana

racionalização da religião

problema de racionalização e tese da “dupla verdade”

religião institucionalizada

tendência à religiosidade nos racionalistas

ver também Razão

pensamento radical e Iluminismo

perfectibilidade da espécie humana

peças comuns *ver* massas

Pocock, G. A.

poesia

estética

discurso republicano

substituto de Deus

romantismo

política e cultura

Arnold

Coleridge

desprendimento e riqueza

fundamentalismo na modernidade tardia

política cultural e pós-modernismo

religião como complemento do pensamento político

romantismo

teoria estética de Schiller

ver também coesão social e religião; marxismo; nacionalismo; tese da “dupla verdade” e massas

Pope, Alexander

positivismo e Religião da Humanidade

pós-estruturalismo

pós-modernismo

- cultura e vida cotidiana
- fundamentalismo
- política cultural

povo *ver* massas

Price, Richard

Priestley, Joseph

progresso

- cultura na era moderna
- pensamento iluminista

protestantismo

- fé individualista
- visão revolucionária de Toland

Proust, Marcel

psicanálise

- substituto da religião
- ver também* Freud, Sigmund

Razão

- idealismo alemão
 - caráter de gênero
 - mito
 - sentidos
- ideologia
- moral
 - estética
- natureza corpórea da racionalidade humana
- tragédia
 - ver também* pensamento iluminista; ciência

reforma social e Arnold

religião

- anseio do homem por significado
- caráter vago na era moderna
- coesão social
- como complemento do pensamento político
- como entusiasmo
- estética
- fundamentalismo na modernidade tardia

Iluminismo

- desestabilização da religião

guerra à religião institucional
necessidade da tese da “dupla verdade”
racionalização
visão de mundo dos *philosophes*,
nacionalismo
papel na relação com a ciência
persistência da divindade
“reformulação” para as massas em Arnold
relegada à esfera privada na Inglaterra
sentimento
substitutos na era moderna
arte
capitalismo industrial e esfera simbólica
cultura
espiritualidade pós-moderna
marxismo
mitologia e idealismo
romantismo
ver também Deus: morte e substitutos de Deus; humanidade como substituto da religião
ver também cristianismo; Deus
Religião da Humanidade
República romana
repúblicas
Revolução Francesa
ausência de expectativas de Schiller em relação às massas
cultura
romantismo
substituição de Deus pelo Ser Supremo
Richards, I. A.
Richardson, Samuel: *Clarissa*,
Rilke, Rainer Maria
Robbins, Bruce
Roberts, David
Robinson, Henry Cross
Roma Antiga e Iluminismo
romantismo
contexto social
contexto social e histórico
Frühromantiker alemão

helenismo
imaginação romântica
nacionalismo
natureza contraditória
racionalidade
tragédia

Rorty, Richard

Rousseau, Jean-Jacques

Rushdie, Salman

Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, Comte de

Schelling, Friedrich

arte e consciência filosófica
filosofia da Natureza
liberdade
mito

Schiller, Friedrich von

baixa expectativa em relação às massas
nacionalismo
Razão e estética

Schlegel, Friedrich von

arte e desejo
arte grega antiga
cultura e Estado
poesia como discurso republicano

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel

Schmitt, Carl

Schopenhauer, Arthur

Scruton, Roger

secularização na era moderna

ascensão das classes médias
Homem e Religião da Humanidade
problema da moral
religião como complemento do pensamento político
ver também ateísmo; idealismo alemão; nacionalismo; religião: substitutos na era moderna

seita Clapham

self ver subjetividade

Sêneca

sentimentalismo e religião

sentimento

conhecimento

cultura e civilização

Razão

religião

romantismo

ver também experiência

sexualidade como questão privada

Shaftesbury, conde de

Shelley, Percy Bysshe

Simmel, Georg

Simpson, David

situacionismo

Skinner, Quentin

Smith, Adam

sociedade civil e o efeito da cultura

Sorel, Georges

Southey, Robert

Spencer, Herbert

Spinoza, Baruch

Spufford, Francis

Steiner, George

Stephen, Leslien.

Sterne, Laurence

Stevens, Wallace

Stirner, Max

Strauss, Leo

subjetividade

idealismo alemão

ideologia na visão de Althusser

pós-modernismo

romantismo

visão negativa de Schopenhauer

sublime, o

surrealismo

Swift, Jonathan.

Taylor, A. J. P.

Taylor, Charles

teísmo

tempo, modernismo e pós-modernismo

teodiceia

tese da “dupla verdade” e as massas

Thomas, Paul

Thomason, Ann

Tieck, Johann Ludwig

Tindal, Matthew

Tocqueville, Alexis de

Toland, John

Tomás de Aquino, São

tragédia

modernidade

mundo pós-moderno,

Nietzsche

transcendência

arte na era moderna

Espírito e idealismo alemão

espiritualidade na cultura pós-moderna

Trilling, Lionel

Turgot, Anne Robert Jacques

Turner, Frank M.

utilitarismo

verdade

antítese da estética em Nietzsche

Razão

ver também tese da “dupla verdade” e massas

vida cotidiana e cultura pós-modernista

virtude

corrompida pela religião

pensamento iluminista

sentimento e religião

virtudes helênicas

ver também moral

Voltaire

Ward, sra. Humphry: *Robert Elsmere*,

Weber, Max
Wernick, Andrew
Wilde, Oscar
Williams, Raymond
Wittgenstein, Ludwig
Wollaston, William
Woolf, Virginia
Wordsworth, William

Yeats, W. B.

Žižek, Slavoj

Este e-book foi desenvolvido em formato ePub
pela Distribuidora Record de Serviços de Imprensa S. A.

A morte de Deus na cultura

Skoob do livro

<https://www.skoob.com.br/livro/589295ED590195>

Wikipédia do autor

https://pt.wikipedia.org/wiki/Terry_Eagleton

Goodreads do autor

http://www.goodreads.com/author/show/10283.Terry_Eagleton